

Den Gotteslästerer im säkularen Staat bestrafen? Angesichts hitziger Diskussionen um Mohammed-Karikaturen oder die Opernaufführung „Idomeneo“ stellt sich die Frage nach einer Berechtigung des § 166 StGB, Bekenntnisbeschimpfung, ganz aktuell. Ist eine Strafnorm der richtige Weg um Anstand und Meinungsfreiheit in der öffentlichen Debatte zu wahren?

Die Autorin beleuchtet die Möglichkeiten und Grenzen des Strafrechts, zum Schutze der Religion, des öffentlichen Friedens, des religiösen Gefühls der Gläubigen oder der Menschenwürde, eine Verunglimpfung religiöser Bekenntnisse zu sanktionieren.

ISBN: 978-3-86646-404-9



9 783866 464049

Rechtskultur Wissenschaft

Stern: Der Strafgrund der Bekenntnisbeschimpfung

Rechtskultur Wissenschaft



Lena Stern

# Der Strafgrund der Bekenntnis- beschimpfung

Rechtskultur Wissenschaft

Rechtskultur Wissenschaft

Band 3

Herausgegeben von

Martin Löhnig (Regensburg) und Ignacio Czeguhn (Berlin)



Lena Stern

# Der Strafgrund der Bekennntnisbeschimpfung

Rechtskultur Wissenschaft



Meiner Mutter

Bibliografische Informationen der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.  
ISBN: 978-3-86646-404-9

©2011 Edition Rechtskultur  
in der H. Gietl Verlag & Publikationsservice GmbH, Regensburg  
[www.gietl-verlag.de](http://www.gietl-verlag.de)  
Satz und Gestaltung: Andreas Gietl, Regensburg  
ISBN: 978-3-86646-404-9

## **VORWORT**

Ich danke Herrn Prof. Dr. Michael Pawlik für die engagierte Betreuung meines Promotionsvorhabens und Herrn Prof. Dr. Martin Löhnig für die Hilfe bei der Veröffentlichung. Ohne die Unterstützung meiner Familie hätte diese Arbeit nicht entstehen können.

Regensburg, im November 2011

Lena Stern





# INHALT

VORWORT	7
I. EINLEITUNG	13
II. GESCHICHTE DES DELIKTS DER GOTTESLÄSTERUNG	15
1. Novelle 77	15
2. Säkularisierung der Religionsdelikte in der Aufklärung	16
a. Neue Begründungsansätze	17
aa. Kollektiver Ehrschutz	17
bb. Religionsschutz	18
cc. Friedensschutz	19
b. Gesetzgeberische Auswirkung der Säkularisierung der Religionsdelikte	20
3. Restauration und Wiederbelebung des Religionsschutzes	21
4. Religionsdelikte als Waffe im Kulturkampf	23
a. Gesellschaftliche und kirchliche Entwicklung	23
b. Schutz für „Einrichtungen und Gebräuche“	24
c. Entwicklung der Strafgrunddebatte	26
aa. Gefühlsschutz	26
bb. Friedensschutz	27
5. Theorienvielfalt im frühen 20. Jahrhundert	28
a. Entwicklung der Strafgrunddebatte	28
b. Reformbemühungen zum StGB	29
6. Nationalsozialismus	32
7. Nach 1945	34
a. Entwicklung der Strafgrunddebatte	34
b. Verlauf der Reformarbeiten	35
8. Zusammenfassung	37
III. DIE ETABLIERTEN BEGRÜNDUNGSMODELLE	39
1. Verfassungsrechtliche Strafrechtsbegrenzung	39
a. Pönalisierungspflicht	39
b. Grenzen der Pönalisierungsbefugnis	40
c. Bestimmtheitsgrundsatz, Art. 103 Abs. II GG	42
d. Zusammenfassung	42
2. Friedensschutztheorie	43
a. Abwesenheit von Rechtsbrüchen und Gefühl der Rechtssicherheit	44
aa. Unbehelligtes Recht	44
bb. Empfundene Rechtssicherheit	45

cc. Zwischenergebnis: objektive/ subjektive Rechtssicherheit	46
b. „Klimaschutz“	46
aa. Problem der „Vorfeldkriminalisierung“	47
bb. Vorfeldbereich „Nähe zur Folgetat“	49
cc. Verhältnis des § 166 StGB zu § 130 StGB	50
dd. Grenzen sinnvoller Vorfeldkriminalisierung	51
[1]. Wahrscheinlichkeit öffentlicher Unruhen	51
[2]. Selbstbehauptung in der öffentlichen Debatte	53
[3]. Anheizen des Konflikts	55
[4]. Lebendigkeit der religionsbezogenen Debatte	55
ee. Zwischenergebnis: Klimaschutz	56
c. Toleranz	57
aa. Vertreter	57
bb. Erzwingbarkeit der Toleranz	57
cc. Religionsschutz durch Schutz der Achtung vor Religion	60
dd. Kein Toleranzschutz bezüglich anderer Streitthemen	60
ee. Zwischenergebnis: Toleranzschutz	61
d. Zwischenergebnis: Friedensschutz	62
3. Religionsschutztheorie	62
a. Bedenken gegenüber der historischen Form des Religionsschutzes	63
b. Religion als Stütze der Gesellschaft	65
c. Eignung einer Strafnorm zum Schutz der Religion	70
d. Verfassungsrechtliche Problematik	73
aa. Religionsverfassungsrechtliche Vorgaben	74
bb. Selektiver Schutz	77
cc. Ausnahmsloser Schutz	79
e. Zwischenergebnis Religionsschutz	80
4. Gefühlsschutztheorie	81
a. Begriffsklärung	82
b. Verletzbarkeit von Gefühlen	84
aa. Verlust der Empfindsamkeit	85
bb. Hervorrufen negativer Gefühle	88
[1]. Schutz von Überzeugungen durch Schutz vor Empörung	89
[2]. Empörung über sozialen Normbruch	90
[3]. Empörung über religiösen Normbruch	91
cc. Zwischenergebnis	92
c. Rückblick auf bisherige Argumentation	92
aa. Genugtuungsbedürfnis des religiösen Gefühls	92
bb. Schutz anderer Gefühle im Strafrecht	93
cc. Subjektivität von Gefühlen und Einschränkungsversuche	94
[1]. Probleme der Subjektivität	94

[2]. Eingrenzung auf „Normalmaß“?	95
[3]. Zwischenergebnis	96
d. Zwischenergebnis Gefühlsschutz	96

#### IV. EHRE UND WÜRDE 99

1. Ehre als mögliches Schutzgut der Bekenntnisbeschimpfung	99
a. Faktischer Ehrbegriff	100
aa. Schutz des guten Rufs	100
bb. Ehrgefühl	101
b. Normativer Ehrbegriff	102
aa. Vertreter	102
bb. Abhängigkeit von Sittenordnung	104
cc. Abstellen auf Verdienste	105
c. Anerkennungsverhältnis	106
aa. Verdienstbezogenheit auch des Anerkennungsmodells	107
bb. Schutz aller Persönlichkeitsaspekte	107
cc. Festlegung des Verlaufs zwischenmenschlicher Anerkennung	108
dd. Reduzierung auf Anerkennung als Mensch	109
d. Zwischenergebnis Ehre	110
2. Menschenwürde als strafrechtliches Schutzgut	110
a. Verfassungsrechtlicher Begriff der Menschenwürde	112
b. Menschenwürde im Strafrecht	114
aa. Würde als einschlägiges Schutzgut	115
bb. Strafwürdigkeit der Würdeverletzung	116
[1]. Gefahr der Banalisierung der Menschenwürde und Grenzziehung des § 130 StGB	117
[2]. Erfordernis der Selbstbehauptung	120
c. Zwischenergebnis Menschenwürde	121

#### V. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSFOLGERUNG 123

#### LITERATURVERZEICHNIS 127

#### MATERIALVERZEICHNIS 141



## I. EINLEITUNG

Im Vorfeld der Antirassismuskonferenz der Vereinten Nationen vom 20. April 2009 führte vor allem der von verschiedenen arabischen Nationen gemachte Vorschlag, ein Verbot der „Beleidigung der Religion“ in den Entwurf der Abschlusserklärung aufzunehmen, zu hitzigen Diskussionen. Unter dem Deckmantel des Konferenzmottos „Würde und Gerechtigkeit für alle“, so schien es, sollte im Interesse nicht säkularer Staaten die Meinungsfreiheit eingeschränkt werden.<sup>1</sup> Hier zeigt sich, ebenso wie bei der Debatte um eine Sanktionierung der „Mohammed-Karikaturen“ und der Selbstzensur der Berliner Oper, die im Jahr 2006 die Oper „Idomeneo“ aus Angst vor Anschlägen religiöser Fanatiker aus dem Programm nahm,<sup>2</sup> die aktuelle Relevanz des Deliktes der Bekenntnisbeschimpfung. So ist seit dem 1. Januar 2010 in Irland ein verschärfter Blasphemie-Paragraph in Kraft, der das Delikt mit bis zu 25.000 Euro Geldstrafe bedroht.<sup>3</sup> Zwar schien noch in den 80er Jahren bei schwindender Religiosität und geringen Verurteilungszahlen<sup>4</sup> dieses Delikt mangels praktischer Bedeutung einfach „auszusterben“. Heute aber muss die pluralistische Gesellschaft auf der einen Seite einen Umgang mit radikalen religiösen Minderheiten finden; auf der anderen Seite hat die Religion entgegen der Voraussage der Religionssoziologie Bedeutung für das geistige Leben bei großen Teilen der Bevölkerung behalten, die Kirchen und andere religiöse Gemeinschaften wirken bei der Erfüllung öffentlicher Aufgaben mit und nehmen in der öffentlichen Debatte zu zahlreichen Themen Stellung. Bei dieser vielfältigen Interessenlage, welche in unserer Gesellschaft in Bezug auf die Religion besteht, ist es eine bedeutsame Frage, ob die Beleidigung religiöser und weltanschaulicher Bekenntnisse unter Strafe gestellt werden kann und sollte.

Es soll daher im Folgenden untersucht werden, ob der § 166 StGB, welcher die Bekenntnisbeschimpfung sanktioniert, in dieser Form gerechtfertigt ist, ob er so bestehen kann oder abgeschafft werden sollte. Zu diesem Zweck wird zunächst in einem historischen Abschnitt aufgezeigt, welche verschiedenen Begründungsmodelle insbesondere seit der Aufklärung zur Sanktionierung der Bekenntnisbeschimpfung herangezogen wurden. Anschließend wird die Überzeugungskraft der drei wichtigsten und bis heute zugunsten einer Strafnorm der Bekenntnisbeschimpfung angeführten Schutzgüter näher diskutiert. Dies sind der öffentliche Friede, welcher nach der herrschenden Meinung das Schutzgut des heutigen § 166 StGB darstellt, die Religion selbst und schließlich das religiöse Gefühl der Gläubigen. Schließlich wird im dritten Teil dieser Arbeit der Frage nachgegangen, ob im Bereich der Individualrechtsgüter ein treffenderes Schutzgut als das des religiösen Gefühls gefunden werden kann, welches die Sanktionierung der

<sup>1</sup> Süddeutsche Zeitung online, 19. April 2009, [www.sueddeutsche.de/politik/930/465520/text](http://www.sueddeutsche.de/politik/930/465520/text), Stand 27. Februar 2010.

<sup>2</sup> FAZ, 27. September 2006, S. 37.

<sup>3</sup> Süddeutsche Zeitung, Montag 11. Januar 2010, S. 10.

<sup>4</sup> Pawlik, Bekenntnisbeschimpfung, S. 415.

Bekenntnisbeschimpfung rechtfertigen könnte. Infrage kommt hier neben der Ehre der Gläubigen insbesondere deren Menschenwürde.

Aber selbst wenn unter dem Gesichtspunkt des Würdeschutzes eine solche Sanktionierung gerechtfertigt werden kann, sollte unsere Gesellschaft ihre öffentliche Debatte dann in diesem Sinne regeln? Oder widerspricht dies den Prinzipien des freien Meinungsaustausches und der Selbstverantwortung und Selbstbehauptung im öffentlichen Diskurs? In diesem Spannungsfeld zwischen der Würde religiöser Menschen und der Freiheit der öffentlichen Debatte bewegt sich die Frage der Sanktionierung der Bekenntnisbeschimpfung und zwischen diesen Polen versucht die vorliegende Arbeit den Weg zu finden, welcher für unsere heutige säkulare und pluralistische Gesellschaft der überzeugendste ist.

## II. GESCHICHTE DES DELIKTS DER GOTTESLÄSTERUNG

In diesem ersten historischen Abschnitt soll kurz dargestellt werden, wie sich die Begründung für die Pönalisierung der Bekenntnisbeschimpfung und ihres Vorläufers, der Gotteslästerung, vom römischen Recht bis zur Gesetzgebung der Bundesrepublik entwickelt hat. Von besonderem Interesse ist es hier, deutlich zu machen, dass ein enger Zusammenhang zwischen der jeweiligen gesellschaftlichen Bedeutung der Religion und der Ausgestaltung und Begründung der Religionsdelikte besteht. Der Schwerpunkt der Betrachtungen wird auf der Zeit seit der Aufklärung liegen, da erst mit dem Aufkommen der Idee des säkularen Staates Begründungsmodelle entstehen, die auch heute noch überzeugend sein könnten.

### 1. Novelle 77

Mit dem Aufstieg des Christentums zur Staatskirche Roms während der Kaiserzeit gewannen dort die Religionsdelikte an Bedeutung.<sup>5</sup> Zur Begründung, weshalb eine Beleidigung Gottes strafbar sei, entstand eine Argumentation, die bis in die Renaissance Geltung behalten sollte. Man nahm an, wenn der Gotteslästerer nicht bestraft würde, so werde sich Gottes Zorn und Rache gegen das ganze Volk wenden und es mit Hungersnot und Seuchen bestrafen. Demnach war die Bestrafung des Gotteslästerers für das öffentliche Wohl erforderlich, die Gotteslästerung selbst stellte allerdings ein Verbrechen gegen Gott, nicht gegen die Gemeinschaft dar. Diese Begründung wurde in der Justinianischen Novelle 77 von 538 n. Chr. niedergelegt, behielt während des gesamten Mittelalters Geltung und findet sich noch während der Renaissance etwa in der Carolina von 1530, der Königlichen Satzung von den Gotteslästerern von 1495<sup>6</sup> und den Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548 und 1577.<sup>7</sup> Sie bildete damit eine Grundlage für die Bestrafung der Religionsdelikte über das Mittelalter hinaus, welche sich nicht bloß auf Gotteslästerung beschränkten, sondern auch Ketzerei, Meineid und Zauberei sanktionierten<sup>8</sup>. Diese Ausdehnung des Religionsstrafrechts hatte freilich in den Gräueln der Hexenverfolgung ihren Höhepunkt gefunden.

Diese Begründung, die Bestrafung des Gotteslästerers als vorausseilender Gehorsam gegenüber einem rachsüchtigen Gott, war nur tragfähig, solange Staat und Religion eine Einheit bildeten und nicht an ihren „abergläubischen“<sup>9</sup> Grundannahmen gerüttelt wurde. Schließlich setzte ein solcher Strafgrund die Annahme voraus, Gott könne durch menschliches Handeln gekränkt, ja verletzt werden und er müsse durch irdisches Strafen besänftigt werden.

---

<sup>5</sup> v. Liszt, S. 380.

<sup>6</sup> Bott, S. 12.

<sup>7</sup> Segall, S. 144.

<sup>8</sup> His, S. 1 ff..

<sup>9</sup> Kohlrausch, S. 14.



## 2. Säkularisierung der Religionsdelikte in der Aufklärung

Erst die Aufklärung brachte eine Wende in die gedanklichen Grundlagen der Religionsdelikte. In allen Bereichen des Denkens kam es zu einer Ausrichtung auf die Vernunft, die man als das wesentliche Merkmal des Menschen erachtete. Das Theorem des Gesellschaftsvertrages, aufgrund dessen die Menschen einen ursprünglichen Zustand (*status naturalis*) überwinden und sich in eine politische Gesellschaft begeben, bildete die Grundlage eines neuen Verständnisses vom Staat und seinem Verhältnis zur Religion.<sup>10</sup> Samuel Pufendorf und Christian Thomasius leiteten aus der Idee des Gesellschaftsvertrages die Notwendigkeit eines säkularen und religiös toleranten Staates ab.<sup>11</sup>

Im alltäglichen Leben kehrte nach den konfessionellen Unruhen seit der Reformation gegen Ende des 18. Jahrhunderts schließlich mehr Ruhe zwischen den Konfessionen ein.<sup>12</sup> Auch dieser Umstand mag zu einer rationaleren Betrachtungsweise bezüglich der Religionsdelikte beigetragen haben. Im gemeinen Recht existierten die Religionsdelikte zwar auf dem Papier, im ausgehenden 18. Jahrhundert kam es aber immer seltener zu Anzeigen aus der Bevölkerung oder dazu, dass Gerichte sich einer Gotteslästerung annahmen.<sup>13</sup> Abnehmende Verurteilungszahlen zeigen sich etwa in der Kriminalstatistik Zürichs, der zufolge im 16. Jahrhundert noch 12% der insgesamt 572 Todesurteile wegen Gotteslästerung erfolgten, während es im 17. Jahrhundert nur mehr 7% der 336 Todesurteile und im 18. Jahrhundert 2,7% der 149 Todesurteile waren.<sup>14</sup>

Die Begründung der Novelle 77 konnte vor dem Hintergrund einer vernunftorientierten Philosophie nicht mehr standhalten und so richteten sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts zahlreiche Autoren gegen sie. Die einen brachen mit dem Bild vom beleidigten Gott, indem sie feststellten, dass Gott nicht durch menschliches Handeln verletzt werden könnte. „Denn niemand kann durch Taten, geschweige denn durch Worte bewirken, dass die Welt und Gottes Reich zugrunde gehe“<sup>15</sup>, schrieb Hommel. Andere widerlegten die Strafbegründung der Novelle 77 mit dem Argument, dass es gegen die Würde Gottes sei, ihn rächen zu wollen, „...vielmehr“, schrieb Quistorp 1782, „ist die Rache dem höchsten und allwissenden Richter Himmels und der Erde lediglich zu überlassen...“<sup>16</sup>. Feuerbach fasste diese Argumentation zusammen, als er 1801 formulierte: „Dass die Gottheit injuriert werde, ist unmöglich; dass sie wegen Ehrenbeleidigungen sich an Menschen räche, undenkbar; dass sie durch Strafe ihrer Beleidiger versöhnt werden müsse, Torheit.“<sup>17</sup>

Diese zunächst nur ablehnende Haltung gegenüber dem Begründungsmodell der Novelle 77 hinterließ eine Lücke, die entweder dazu hätte führen können, dass man eine

---

<sup>10</sup> Beutel, S. 49 ff..

<sup>11</sup> Fritsch, S. 39 ff..

<sup>12</sup> Erbe, S. 46.

<sup>13</sup> Jarcke, S. 39.

<sup>14</sup> Knonau, S. 155, 169, 187.

<sup>15</sup> Hommel, zitiert nach Kohlrausch, S. 17.

<sup>16</sup> Quistorp, S. 310 f..

<sup>17</sup> Feuerbach, S. 265.

Abschaffung der Religionsdelikte forderte, oder die eine neue Begründung für deren Strafbarkeit erforderlich machte. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts finden sich daher bereits parallel zueinander die Grundsteine verschiedener Begründungsmodelle, die zum Teil bis heute ihre Wirksamkeit beibehalten haben.

### **a. Neue Begründungsansätze**

#### *aa. Kollektiver Ehrschutz*

Tatsächlich erscheint Feuerbachs Begrenzung der staatlichen Strafgewalt auf die Verhinderung von Rechtsverletzungen<sup>18</sup> zunächst geeignet, eine Entkriminalisierung der Blasphemie zu rechtfertigen. Die Legitimation staatlichen Strafens ergebe sich daraus, dass „der Mensch im ungestörten Genuss seiner Rechte“ sein müsse, „wenn er als vernünftiges Wesen existieren soll“. Zweck des Staates sei demzufolge „die Errichtung eines rechtlichen Zustandes, der Schutz der wechselseitigen Freyheit Aller“.<sup>19</sup> Folglich muss der „Gegenstand eines jeden Verbrechens (...) das Recht eines Anderen“<sup>20</sup> sein. Dabei ergibt sich der Umfang der strafrechtlich relevanten Rechte und Pflichten daraus, welche Verbindlichkeiten des Bürgers „unmittelbar durch den Gesellschaftsvertrag begründet“<sup>21</sup> werden. Diese Begrenzung auf den Schutz ursprünglicher Rechte wird jedoch von Feuerbach durchbrochen,<sup>22</sup> indem er im Rahmen der Polizeigesetze ein Verbot auch solcher Handlungen zulässt, welche den Staat an der Erfüllung seines Zwecks hindern; eine Übertretung fasst er dann als Vergehen, nicht als Verbrechen auf.<sup>23</sup> „Durch Verbrechen werden die ursprünglichen Rechte des Staates oder der Bürger, durch Vergehen wird nur das Recht des Staates für ein bestimmtes gegebenes Polizeygesetz Gehorsam zu fordern, verletzt.“<sup>24</sup>

Zwar hätte dieser materielle Verbrechensbegriff Feuerbach dazu führen können, eine gänzliche Entkriminalisierung der Blasphemie zu vertreten, oder diese jedenfalls nur als Polizeivergehen einzustufen. Jedoch rechtfertigt Feuerbach zunächst in seinem Lehrbuch die Bestrafung der Blasphemie mit dem Schutz der Ehre der Religionsgemeinschaft. „Aber die Kirche hat, als moralische Person, ein Recht auf Ehre.“<sup>25</sup> Feuerbach fasste die Gotteslästerung als eine „...an der kirchlichen Gesellschaft begangene Injurie, durch eine dem Gegenstand ihrer Verehrung äußerlich bewiesenen positiven Verachtung“<sup>26</sup> auf. Der Religionsgesellschaft kam also nach Feuerbach ein Recht auf Ehre zu, dass durch die Blasphemie verletzt wird. Somit wandelte sich hier die Gotteslästerung vom Gottesschutzdelikt zu einem Delikt, welches das irdische Rechtsgut Ehre

---

<sup>18</sup> Zu Feuerbachs Verbrechensbegriff etwa: Vormbaum, S. 44 ff. und 53 ff..

<sup>19</sup> Feuerbach, S. 12.

<sup>20</sup> Feuerbach, S. 30.

<sup>21</sup> Feuerbach, S. 22.

<sup>22</sup> Ebenso: Wrage, S. 17.

<sup>23</sup> Feuerbach, S. 22

<sup>24</sup> Feuerbach, S. 23.

<sup>25</sup> Feuerbach, S. 265.

<sup>26</sup> Feuerbach, S. 265.

schützte. Hier zeigt sich neben der Akzeptanz der Polizeivergehen eine weitere Abweichung von Feuerbachs grundsätzlicher Strafrechtsbegrenzung, indem er neben der Verletzung individueller Rechte auch die Verletzung eines kollektiven Rechtsguts (Ehre der Kirche) zur Rechtfertigung der Strafbarkeit annimmt.<sup>27</sup> Dennoch verwirft Feuerbach wenig später in dem maßgeblich von ihm entworfenen Bayerischen Strafgesetzbuch von 1813 eine Strafbarkeit der Blasphemie.<sup>28</sup> Es scheint daher die Rechtfertigung einer Strafbarkeit der Blasphemie *de lege lata* in seinem Lehrbuch ursprünglich auch eine Konzession an Zeitgeist und Konvention zu sein. Schließlich stellte bereits die weltliche Ausrichtung des Delikts einen krassen Bruch zur herrschenden Lehre dar, erachtete doch Kleinschrods Entwurf eines Strafgesetzbuches für Bayern von 1802 die Blasphemie unter § 1399 noch als strafwürdig, weil dadurch „Gott zum Gegenstande der Verachtung oder Verspottung“ gemacht werde.<sup>29</sup>

Auch Feuerbachs Kollege Grolmann sah 1798 „...in den Verspottungen des höchsten Wesens nur einen Versuch, die Anbeter desselben in den Augen Anderer verächtlich zu machen...“<sup>30</sup> und stellte damit bereits eher auf ein Individualrechtsgut als auf die Ehre des Kollektivs ab. Ebenso fand sich diese Ansicht 1796 bei Klein, der daneben die Friedensschutztheorie vertrat.<sup>31</sup>

Neben dieser Auffassung entstanden allerdings zwei weitere Begründungsmodelle, die die Rolle der Religionsdelikte eher politisch auffassten und nicht so sehr private Interessen im Auge hatten.

#### *bb. Religionsschutz*

Die Lehre Feuerbachs, die in Religionsdelikten die Ehre der Religionsgemeinschaft schützen wollte, stieß bereits in den Anmerkungen Mittermaiers zu Feuerbachs Lehrbuch auf Kritik. Mittermaier führte aus, eine staatliche Sanktionierung von Beleidigungen der Religion sei deshalb notwendig, weil der Staat ein eigenes Interesse habe, klarzustellen, dass ihm das religiöse Gefühl der Bevölkerung nicht gleichgültig sei.<sup>32</sup> Mittermaier stellte also nicht auf ein konkretes zu schützendes Individualrechtsgut ab, sondern auf staatliche Interessen. Unklar war hier aber noch, ob hinter der staatlichen Anerkennung des religiösen Gefühls der Schutz der Religion oder der Schutz der Würde der Gläubigen stehen sollte. Beides sind denkbare Interessen des Staates. Mittermaier beließ es aber dabei, ein staatliches Interesse an der Anerkennung des religiösen Gefühls zu behaupten.

Globig und Huster stellten schon 1783 ihrer „Abhandlung von der Criminal-Gesetzgebung“ voran, dass jeder Staat „seiner“ Religion bedürfte, um das Gemeinwesen zusammenzuhalten. Wer die Religion antaste, mache sich daher eines Vergehens gegen

<sup>27</sup> Wrage, S. 17.

<sup>28</sup> Strafgesetzbuch für das Königreich Baiern, S. 132, 163

<sup>29</sup> Entwurf eines peinlichen Strafgesetzbuches für die kurpfalzbaierischen Staaten von 1802, S. 225.

<sup>30</sup> Grolmann, S. 339.

<sup>31</sup> Klein, S. 358.

<sup>32</sup> Mittermaier, S. 489.

den Staat strafbar. Dieser Gedanke stellte eine grundlegende Wende in der Betrachtung der Religionsdelikte dar. Nicht mehr der Inhalt einer Religion, nicht Gott war mehr das Schutzgut der Religionsdelikte, sondern das Gemeinwesen.<sup>33</sup> Es entstand hier das Modell des Religionsschutzes im Interesse der Öffentlichkeit, die auf die Religion zum Erhalt von Demut und Gehorsam in der Bevölkerung angewiesen sei.

Vor dem Hintergrund eines aufgeklärten Absolutismus, der sich die Religion zum Werkzeug der Staatsführung macht,<sup>34</sup> war diese Ausrichtung der Religionsdelikte nur logisch. Joseph II. ließ etwa in Österreich von der Kanzel aus kaiserliche Patente verlesen und nahm auch sonst die katholische Kirche stark unter Kontrolle um sie für seine staatlichen Ziele nutzen zu können.<sup>35</sup> Sein Berater Sonnenfels war es, der formulierte, die Religion wäre der „Leitriemen“, an der man das Volk gängele.<sup>36</sup> Ein solches Konzept, dass die Religion als ein notwendiges Mittel zur Lenkung eines Staates betrachtete, konnte die Religion dann auch zum Schutzgut der Religionsdelikte machen.

### *cc. Friedensschutz*

Diese Begründung, die trotz des säkularen Staatsgedankens immer noch annahm, dass der Staat zu seinem Funktionieren notwendig einer Religion bedürfte, war allerdings unverträglich mit dem Standpunkt jener, die die Aufgaben des Staates auf das „forum externum“ beschränken wollten, wie Thomasius es in den *fundamenta juris naturae et gentium*<sup>37</sup> forderte. Der Staat dürfte sich nicht in die geistigen Angelegenheiten der Bürger einmischen, sondern sollte sich darauf beschränken, Ruhe und Sicherheit zu gewährleisten. Mit dieser Forderung war es unvereinbar, die Religion der Bürger zum Staatsinteresse zu erheben und strafrechtlich zu schützen. Vielmehr durfte dem Strafrecht danach nur friedenssichernde Wirkung zukommen.

Gegen die Idee des Religionsschutzes wendete sich Friedrich der Große in einem Brief im Dezember 1766 an Voltaire, in dem er argumentierte, dass auch ein aus Atheisten bestehender Staat sehr wohl existieren könnte. Es wäre also nicht notwendig, dem Volk eine bestimmte oder überhaupt eine Religion vorzugeben. Vielmehr wäre es wichtig, den Fanatismus und die Unduldsamkeit (in religiösen Dingen) zu bekämpfen.<sup>38</sup> Es sollte eben in Friedrichs Staat jeder nach seiner *Façon* glücklich werden. Allerdings fand nach Friedrich dem Großen die Freiheit des Einzelnen, zu glauben, was er wollte, ihre Grenzen dort, wo „frech beschimpft“ würde, „...was das Volk verehrt...“<sup>39</sup>.

Der Anforderung an das Strafrecht, den Frieden im Volk zu sichern, entsprach es, wenn man den Gotteslästerer bestrafte, weil er den religiösen Frieden gefährdete. Denn wengleich, wie gesagt, im Allgemeinen Ruhe in das Verhältnis zwischen den Konfessio-

---

<sup>33</sup> Globig/ Huster, S. 23.

<sup>34</sup> Raab, S. 511 ff..

<sup>35</sup> Vöcelka, S. 64 f..

<sup>36</sup> v. Liszt, S. 380.

<sup>37</sup> Thomasius.

<sup>38</sup> Hein, S. 159 f..

<sup>39</sup> Hein, S. 160.

nen eingekehrt war, so existierten dennoch teilweise jener Fanatismus und jene Unduldsamkeit, die Friederich der Große in seinem Brief ansprach. Die französischen Strafprozesse, in denen Voltaire sich engagierte, sind Beispiele für Reste überschäumenden religiösen Eifers, der noch immer konfessionelle Konflikte anheizen konnte. In Toulouse wurde Jean Callas fälschlich zum Tode wegen Mordes an seinem Sohn verurteilt, der angeblich zum Katholizismus hatte übertreten wollen. Tatsächlich hatte dieser sich selbst das Leben genommen. Im Prozess aber stilisierte man den Sohn zum Märtyrer, ohne dass der Vater eine Chance auf einen fairen Prozess gehabt hätte.<sup>40</sup> In Abbeville wurde noch im Juli 1766 Chevalier de La Barre wegen Gotteslästerung hingerichtet, nachdem in der Stadt ein Kruzifix beschädigt worden war.<sup>41</sup>

Solche Ereignisse zeigten die nach wie vor bestehende Gefahr, dass Hass und Unruhen aufgrund religiöser Provokationen ausbrachen. Betonte man die friedenssichernde Funktion des Strafrechts, so war es schlüssig, die Religionsdelikte deshalb zu bestrafen, weil durch eine religiöse Provokation das friedliche Miteinander der Konfessionen in Gefahr geriet. Daher kann es nicht verwundern, dass auch hier schon der Grundstein für die Friedensschutztheorie gelegt wurde, wie etwa bei Klein.<sup>42</sup>

## **b. Gesetzgeberische Auswirkung der Säkularisierung der Religionsdelikte**

Die Abkehr von der traditionellen Strafbegründung der Novelle 77 und die neu entstandenen Begründungsmodelle fanden Ende des 18. Jahrhunderts auch Niederschlag in der Gesetzgebung.

Im Preußischen Allgemeinen Landrecht (ALR) von 1794 wurden die Religionsdelikte unter der Überschrift „Von Beleidigungen der Religionsgesellschaften“ in den §§ 214 – 288 behandelt.<sup>43</sup> Danach war strafbar, wer eine Religionsgesellschaft „durch Lästerung oder durch entehrende Handlungen und Geberden beleidigt, wer den Gottesdienst stört, wer die Religion zu Gaukeleien missbraucht, und wer durch öffentliche Rede Hass und Verbitterung unter den Religionsparteien zu erregen sucht“. Gott oder die Religion wurden hier offensichtlich nicht geschützt,<sup>44</sup> vielmehr hatte sich der Gedanke des Friedensschutzes mit dem Ehrschutz für Religionsgesellschaften vereint.

Der französische code pénal von 1810 stellte in den art. 260 – 264 lediglich den Zwang zur oder die Hinderung an der Ausübung eines Kults, Störung einer Kulthandlung, Beleidigung von Kultobjekten und Beleidigung und Gewalttätigkeiten gegen Religionsdiener unter Strafe.<sup>45</sup> Damit waren die Religionsdelikte annähernd auf dasjenige reduziert, was die Delikte der Nötigung, Sachbeschädigung, Beleidigung und Körperverletzung

---

<sup>40</sup> Herz, S. 157 ff..

<sup>41</sup> Herz, S. 241 ff..

<sup>42</sup> Klein, S. 358.

<sup>43</sup> Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten, § 214 – 288.

<sup>44</sup> Kohlrausch, S. 31

<sup>45</sup> code pénal Art. 260 - 264.

ohnehin schützten, sodass der Religion beinahe keine Sonderstellung im Strafrecht mehr zukam.

Das Strafgesetzbuch für das Königreich Baiern von 1813 schließlich, das unter maßgeblichem Einfluss Feuerbachs entstand, bestrafte in Art. 336 die Störung des Religionsfriedens durch das gewalttätige Einfallen in einen religiösen Versammlungsort, durch Misshandlung des amtierenden Geistlichen und durch Verhinderung Gottesdienstlicher Verrichtungen und in Art. 424 die Störung des Gottesdienstes durch Beleidigung der Geistlichen oder der Gemeinde.<sup>46</sup> Auch hier zeigte sich eine Beschränkung der Religionsdelikte auf den Schutz von Individualrechtsgütern, wie er auch durch Nötigung etc. abgedeckt gewesen wäre, und auf extreme Fälle der Friedensgefährdung.

Insgesamt stellte dieser Stand der Gesetzgebung einen Höhepunkt in der Säkularisierung der Religionsdelikte dar, wie er in späteren Gesetzen kaum wieder erreicht werden sollte.

### **3. Restauration und Wiederbelebung des Religionsschutzes**

Nachdem die Aufklärung zu einer Abkehr vom Begründungsmodell der Novelle 77 und, mit neuen theoretischen Grundlagen, zu einer weitgehenden Säkularisierung des Religionsstrafrechts geführt hatte, kam es in den folgenden Jahren zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland zu einer Rückwärtsbewegung auf diesem Gebiet.

In allen deutschen Staaten kam es im Zeitraum zwischen 1815 und 1830 zu Bemühungen, diejenigen Reformen, die die Fürsten und ihre Minister als Folge der Französischen Revolution und der napoleonischen Besetzung hatte zulassen müssen, zurückzudrängen oder zumindest diese Bewegung aufzuhalten. Im Ringen mit den nationalstaatlichen Bestrebungen der Burschenschaften und um die Frage einer Verfassungsbildung entwickelte sich das politische System zum Obrigkeits- und Polizeiregime.<sup>47</sup> Die Bevölkerung sollte bevormundet und kontrolliert werden und zu diesem Zweck stützte sich der Staat auf die Religion als Mittel, um Gehorsam und gottergebene Folgsamkeit in der Bevölkerung zu sichern.<sup>48</sup>

Dieses neue Staatsinteresse an der Religion, das die Religion auf eine staatsstützende Funktion reduzierte und nicht etwa am Seelenheil der Gläubigen interessiert war, musste sich auch in der Betrachtung der Religionsdelikte niederschlagen. Eine solche Behandlung der Religion ließ keinen Raum für das Moment des Ehr- oder Gefühlsschutzes der Kirchen und Gläubigen, denn die Religion und ihre Anhänger wurden hier nicht als Subjekt, sondern als Mittel zum Zweck wahrgenommen. Auch konnte die Friedensschutzidee in dieser Konstellation nicht von großem Interesse sein, da sich das geistige Ringen jener Zeit vor allem auf politische Themen bezog.

Im Gefolge der Wiederbelebung des Interesses an den Religionsdelikten wurden nun sogar Gott als Schutzgut der Rechtsordnung und die „Pestilenz-Theorie“ der Novelle 77

---

<sup>46</sup> Strafgesetzbuch für das Königreich Baiern, S. 132, 163.

<sup>47</sup> Nipperdey, Geschichte, S. 285.

<sup>48</sup> Budich, S. 15.

wiederbelebt. So forderte Jarcke 1828 den Schutz Gottes selbst durch die Religionsdelikte, da „der Mensch allerdings Gott beleidigen“<sup>49</sup> könnte und Henke vertrat 1830 die Theorie vom zu besänftigenden Rachegott mit dem schlichten Verweis, „daß jene Ansicht ja in der Bibel ausgesprochen“<sup>50</sup> wäre. Solche Stellungnahmen müssen aber wohl als extreme Einzelfälle betrachtet werden, die sich auch während der Restauration nicht durchsetzen konnten.

Vielmehr kam es in dieser Zeit folgerichtig zu einer Renaissance der Religionsschutztheorie, denn wo die Religion als Stütze des Staates genutzt wird, da muss sie selbst das Schutzgut der Religionsdelikte sein. So begründete Roßhirt 1821 die Strafbarkeit der Religionsdelikte damit, dass der Gotteslästerer „das Fundament der Moralität, und mit ihr der Staatsordnung“<sup>51</sup> erschütterte, eine Meinung, der Wächter<sup>52</sup> sich 1825 anschloss. Auch von Preuschen hielt 1841 den religiösen Glauben für „eine Hauptstütze des Staates“<sup>53</sup>. Eine ähnliche Bewertung der Rolle der Religion für den Staat fand sich bei Hepp<sup>54</sup> und 1872 bei Wahlberg<sup>55</sup>. Viele Autoren erkannten daher im Gotteslästerer einen potentiellen Aufrührer oder zumindest schlechten Bürger. Tittmann schrieb 1823, „Achtung gegen die Religion und Bürgertreue“ stünden „in einem unzertrennlichen Verhältnis miteinander“. Und weiter: „Wer jene nicht besitzt, von dem lässt sich diese nicht erwarten, und wer es durch Handlungen öffentlich erklärt, dass er jene nicht habe, der kündigt sich auch zugleich als ein Mensch an, zu dem man sich der Erfüllung seiner Bürgerpflichten nicht versichert halten kann.“<sup>56</sup> Auch Martin hielt 1829 die „bewiesene Unsittlichkeit des Frevlers“<sup>57</sup> für einen Strafgrund der Gotteslästerung.

Der Gedanke des Religionsschutzes fand zwar während der Restauration den größten Rückhalt in den gesellschaftlichen Verhältnissen, er wirkte aber weit über diese Zeit fort und fand während des gesamten 19. Jahrhunderts Vertreter, wie etwa noch 1890 durch Bott<sup>58</sup> und Kohler<sup>59</sup>, 1902 durch von Rohland<sup>60</sup> und 1906 bei Kahl, der die Religion als „ein für den Staat selbst wertvolles Interesse, ein immaterielles Rechtsgut“<sup>61</sup> erachtete. Noch 1909 verteidigte Moser die Religionsschutztheorie, denn: „Solange die Herrenmenschen, die so völlig im Guten und Edlen wurzeln, dass sie sich selbst in allem Gesetz sein können, entweder nur Phantasiegebilde idealer Philosophengehirne oder im Leben

---

<sup>49</sup> Jarcke, S. 41.

<sup>50</sup> Henke, S. 647.

<sup>51</sup> Roßhirt, S. 204.

<sup>52</sup> Wächter, S. 541.

<sup>53</sup> von Preuschen, Archiv des Kriminalrechts 1841, S. 292, 300.

<sup>54</sup> Hepp, Neues Archiv des Criminalrechts 1834, S. 332, 342.

<sup>55</sup> Wahlberg, S. 264.

<sup>56</sup> Tittmann, S. 673.

<sup>57</sup> Martin, S. 659.

<sup>58</sup> Bott, S. 15, 48.

<sup>59</sup> Kohler, Studien, S. 161.

<sup>60</sup> v. Rohland, S. 142.

<sup>61</sup> Kahl, Religionsvergehen, S. 85 f.

nur vereinzelte Erscheinungen bleiben, so lange wird die Religion als eines der höchsten Kulturgüter zu gelten haben, und die Strafbestimmungen zu ihrem Schutze sind nicht überflüssig“<sup>62</sup>. Allfeld schloss sich dieser Auffassung noch 1922 an.<sup>63</sup>

#### **4. Religionsdelikte als Waffe im Kulturkampf**

Nachdem sich im ausgehenden 18. Jahrhundert mehr und mehr ein friedliches Miteinander der Konfessionen eingespielt und während der Restauration eine eher zweckorientierte Behandlung der Religion vorgeherrscht hatte, kam es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgrund verschiedener gesellschaftlicher und kirchlicher Entwicklungen<sup>64</sup> zu Spannungen im Verhältnis der Konfessionen zueinander und zwischen Staat und Kirche. Mit diesen Konflikten rückten auch die Religionsdelikte in einen neuen Bedeutungszusammenhang. War die Gotteslästerung in der Restauration zum Schutz der „staatsnotwendigen“ Religion bestraft worden, so erhielt das Delikt nun die Funktion, die Auseinandersetzungen gesellschaftlicher und religiöser Gruppen zu regeln.

##### **a. Gesellschaftliche und kirchliche Entwicklung**

Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts deutete sich ein Machtkampf zwischen Staat und katholischer Kirche an, der schließlich in die Ereignisse ab 1867, den Kulturkampf<sup>65</sup> münden sollte. Die Kirche wehrte sich gegen die Einmischung des Staates in geistliche Angelegenheiten und beanspruchte gleichzeitig Mitbestimmung beispielsweise auf den Gebieten Schule und Ehe. Gleichzeitig gerieten beide Konfessionen ab Mitte des Jahrhunderts unter erheblichen Druck aufgrund einer verbreiteten Abwendung der Arbeiter und Gebildeten von der Religion und reagierten hierauf mit Konservatismus. Industrialisierung und später die Krise des Ersten Weltkriegs beförderten Materialismus und Gleichgültigkeit gegenüber der Religion und führten somit zur Entchristianisierung, die sich bis ins folgende Jahrhundert weiter fortsetzen sollte.<sup>66</sup>

Innerhalb der Katholischen Kirche gewann der Ultramontanismus<sup>67</sup> an Gewicht, eine Strömung, die die Kirche zentral von Rom aus gesteuert wissen wollte und eine deutliche Abgrenzung der Kirche gegen äußere Einflüsse wie Staat und Zeitgeist forderte. Diese konservative Bewegung löste innerhalb der Kirche und in der gesamten Gesellschaft viel Widerstand aus und konnte sich schließlich nach harten innerkirchlichen Auseinandersetzungen gegen jene durchsetzen, die sich für eine aufgeklärte Religion eingesetzt hatten. 1864 veröffentlichte Papst Pius IX. ganz im Zeichen des Ultramontanismus den so genannten „syllabus errorum“, eine Aufzählung moderner gesellschaftlicher Ansichten und Überzeugungen wie Rationalismus, Liberalismus oder Sozialismus, die von der

---

<sup>62</sup> Moser, S. 70.

<sup>63</sup> Allfeld, S. 501.

<sup>64</sup> Ausführlich zur Entstehung des Ultramontanismus in der Katholischen Kirche: Aubert, Anfänge, S. 135 ff.; zum Verlauf des Kulturkampfes im Allgemeinen: Aubert/ Lill, S. 696 ff..

<sup>65</sup> Aubert/ Lill, S. 696 ff..

<sup>66</sup> Holstein, S. 69 ff..

<sup>67</sup> Aubert, Anfänge, S. 135 ff..



Kirche abgelehnt wurden, und demonstrierte damit die Kluft zwischen katholischer Kirche und moderner Gesellschaft.<sup>68</sup> Noch deutlicher wurde diese Abgrenzung gegen alle öffentliche Debatte durch das 1870 während des Ersten Vatikanischen Konzils veröffentlichte Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes.<sup>69</sup> Den so genannten Altkatholiken, die sich gegen diese Maßnahmen aussprachen, wurde von Seiten der Kirche die Lehrbefugnis für Schule und Universität entzogen, was der Staat als Einmischung in seine Belange auffasste.<sup>70</sup>

Der Staat nahm eine immer misstrauischere Haltung gegenüber dem Einfluss der Kirche ein, die sich etwa im „Kanzelparagraphen“ und anderen repressiven Maßnahmen gegen Geistliche manifestierte. § 130a RStGB sah vor, dass ein Geistlicher sich strafbar machte, wenn er die „Angelegenheiten des Staates in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise zum Gegenstande einer Verkündung oder Erörterung“<sup>71</sup> machte.

Die innerlich zersplitterte protestantische Kirche nahm eine Abwehrhaltung gegenüber der Kirche Roms ein, sodass es zwischen den Konfessionen eher zu „Zänkereien“ als zu einer gemeinsamen Anstrengung gegen die Entchristianisierung kam.<sup>72</sup>

Die Religion war Ende des 19. Jahrhunderts wieder zu einem Streitthema geworden, das nicht nur die Anhänger der katholischen Kirche untereinander erregte, sondern das für die gesamte Gesellschaft von Interesse war, denn schließlich ging es nicht bloß um Glaubensinhalte, sondern um politische Einflussnahme und die Trennung von Staat und Kirche. Der provokant konservative Standpunkt der ultramontanen Kirche einerseits und die Bestrebung des Staates, den Einflussbereich der Kirche zurückzudrängen, andererseits lösten eine neue Polemik in der Debatte religiöser und gesellschaftlich-kirchlicher Themen aus, die sich bis über die Jahrhundertwende hinaus hielt.<sup>73</sup>

Die Spannungen im Verhältnis zwischen Staat und Kirche und das Ringen innerhalb der Konfessionen konnten nicht ohne Einfluss auf die Bedeutung und Begründung der Religionsdelikte bleiben. Es machte vor diesem Hintergrund keinen Sinn mehr, die Religion im Interesse des Staates zu schützen, sondern die Delikte mussten die Rolle übernehmen, die Debatte um das Thema Religion zu regulieren.

## **b. Schutz für „Einrichtungen und Gebräuche“**

Zunächst kam es infolge der Verabschiedung des Reichsstrafgesetzbuchs (RStGB) 1871 zu einer Diskussion weniger um die Strafbegründung als vielmehr um den Tatbestand der Religionsdelikte, die beispielhaft ist für die Rolle, welche die Religionsdelikte in der religiös-politischen Debatte einnahmen.

<sup>68</sup> Aubert, Syllabus, S. 750 ff..

<sup>69</sup> Aubert, Konzil, S. 774 ff..

<sup>70</sup> Nipperdey, Geschichte, S. 403 ff..

<sup>71</sup> RStGB § 130a.

<sup>72</sup> Holstein, S. 71 f..

<sup>73</sup> Hamm, DJZ 10 (1905), S. 273.

Die Partikulargesetzgebung konnte in Deutschland erst 1871 durch das Reichsstrafgesetzbuch überwunden werden. Vorangegangen waren die Gründung des Norddeutschen Bundes und die damit verbundene Ausarbeitung eines Strafgesetzbuchs für den Norddeutschen Bund, das am 1. Januar 1871 in Kraft trat. Nach der Gründung des Deutschen Reiches erlangte dieses Gesetzbuch dann am 1. Januar 1872 für das gesamte Reich Geltung. Im Wesentlichen übernahm man bezüglich der Religionsvergehen hier die Regelungen des Strafgesetzbuches für die preußischen Staaten von 1851.<sup>74</sup>

Nunmehr sanktionierte § 166 S.1 RStGB die Gotteslästerung, § 166 S. 2 RStGB stellte die Beschimpfung von Religionsgemeinschaften unter Strafe und die §§ 166 S. 3, 167 S. 1 und 2 RStGB schützten die Ausübung der Religion vor Angriffen Dritter. § 168 regelte schließlich die Störung der Totenruhe.<sup>75</sup> Gemäß § 166 S. 1 RStGB wurde mit Gefängnis bis zu zwei Jahren bestraft, wer öffentlich in beschimpfenden Äußerungen Gott lästerte und dadurch ein Ärgernis gab.<sup>76</sup> Gemäß § 166 S. 2 RStGB wurde mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft, wer öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebiets bestehende Religionsgemeinschaft oder ihre Einrichtungen oder Gebräuche beschimpfte.<sup>77</sup>

Im Gegensatz zu vorangegangenen Regelungen wurde im RStGB die Beschimpfung von Lehren und Gegenständen der religiösen Verehrung einer Religionsgemeinschaft nicht in den Tatbestand aufgenommen. Dies sollte verhindern, dass richterlich festgestellt werden müsste, was Lehre einer Religionsgemeinschaft wäre und was nicht - eine Festlegung, die nicht Aufgabe des Richters sein könnte und dürfte. Durch diese Einschränkung wurde aber die protestantische Kirche benachteiligt, da sich in der katholischen Kirche die Lehren häufig durch Bräuche und Einrichtungen äußerten und somit geschützt waren, während die Lehren der Protestanten ungestraft angegriffen werden konnten.<sup>78</sup> An diesem Problem des Tatbestands entzündete sich eine mit Leidenschaft geführte Diskussion. Während die einen feststellten, dass der Schutz von Einrichtungen und Gebräuchen zu einer Ungleichbehandlung der Konfessionen führte und herausstellten, dass das Negieren von Einrichtungen für Protestanten gerade von religiöser Bedeutsamkeit wäre<sup>79</sup>, machte sich beispielsweise Hamm über den Mangel der Evangelischen Kirche an solchen Einrichtungen lustig, denn eine Änderung des Tatbestands des § 166 S. 2 RStGB zu fordern wäre, „als wenn die Armen und Besitzlosen die Strafbestimmung wegen Diebstahls als ungerecht angreifen wollten, weil nur der Diebstahl gegen Besitzende bestraft werde“<sup>80</sup>.

<sup>74</sup> Aebli, S. 36 ff.; Kesel, S. 15.

<sup>75</sup> Deutsches Reichsstrafgesetzbuch 1872, S. 44 f..

<sup>76</sup> Deutsches Reichsstrafgesetzbuch 1872, § 166, S. 44 f..

<sup>77</sup> Deutsches Reichsstrafgesetzbuch 1872, § 166, S. 44 f..

<sup>78</sup> Bott, S. 36.

<sup>79</sup> etwa Beling, S. 20.

<sup>80</sup> Hamm, DJZ 10 (1905), S. 273.

### c. Entwicklung der Strafgrunddebatte

Wenn nun infolge des Kulturkampfes religiöse Beleidigungen erfolgten, um den politischen Gegner zu attackieren, so kam den Religionsdelikten aus zweierlei Sicht Bedeutung zu. Zum einen konnte der Angegriffene fordern, die Religionsdelikte sollten ihn in seinem religiösen Gefühl vor Verletzungen durch solche Beleidigung schützen. Zum anderen konnte es aus Sicht der Gesellschaft notwendig sein, das Maß der religiösen Provokation so gering zu halten, dass es zwischen den religiösen und politischen Gruppen nicht zu gefährlicher Unruhe kam. Diese Interessenlage wirkte sich, wenn auch mit einiger Verzögerung, auf die Debatte um die Begründung der Religionsdelikte aus.

Es kann im Folgenden die Entwicklung der Theorien nicht auf den Zeitraum des Kulturkampfes beschränkt werden, sondern es sollen beide Lager auch mit ihrer Fortwirkung über das 19. Jahrhundert hinaus dargestellt werden.

#### *aa. Gefühlsschutz*

Unter dem Eindruck zunehmender Polemik in der öffentlich geführten Debatte bildete sich ein Modell zur Begründung der Religionsdelikte heraus, das nicht auf Interessen der Allgemeinheit abstellte, sondern darauf, das religiöse Gefühl des einzelnen Gläubigen vor dem Verächtlichmachen dessen zu schützen, was ihm heilig war. Der verbale Angriff auf Glaubensinhalte beeinträchtigte denjenigen in seinem religiösen Gefühl, der diese Inhalte als für ihn verbindlich und wichtig angenommen hätte. Die Gefühlsschutztheorie knüpfte an das Modell Feuerbachs an, das mit der Ehre der Religionsgesellschaft auch ein individuelles Rechtsgut und nicht ein Interesse der Allgemeinheit schützen wollte. Der Gefühlsschutz stellte allerdings nicht mehr nur auf ein kollektives Recht auf Ehre der ganzen Religionsgesellschaft ab, sondern es ging jetzt auch (und teilweise ausschließlich) um das individuelle Gefühl des Einzelnen. In dieser Reinheit hatte bereits 1764 Rousseau das Gefühl des Einzelnen schützen wollen,<sup>81</sup> doch erst jetzt gelangte diese Ansicht zu größerer Beachtung. So schützte nach Binding 1902 der § 166 RStGB „das religiöse als das heiligste Innenleben der Einzelnen wie der religiösen Gesamtheit“<sup>82</sup>. Ahrens konkretisierte 1912 den Gedanken von der Verletzung des religiösen Gefühls, demzufolge eine „Abstumpfung“<sup>83</sup> desselben zu verhindern sei. Jauck hingegen sah 1904 die Gefahr der Gotteslästerung darin, dass „Angriffe auf das Gefühlsleben“ in Zwang gegen die Religionsausübung ausarten könnten und daher die „geistige Freiheit der Einzelperson“ geschützt werden müsse.<sup>84</sup> Von Kienitz sah 1910 in der Gotteslästerung einen „Angriff auf das religiöse Gut des einzelnen Staatsbürgers“<sup>85</sup>, wobei offen blieb, was genau das sei und er forderte, das Delikt als Beleidigung zu behandeln. Diese unterschiedlichen Aussagen darüber, wie genau das religiöse Gefühl verletzt werden könnte, deuteten bereits

---

<sup>81</sup> Rousseau, S. 135.

<sup>82</sup> Binding, Lehrbuch, S. 177.

<sup>83</sup> Ahrens, S. 12.

<sup>84</sup> Jauck, ZStW 24 (1904), S. 349, 352.

<sup>85</sup> v. Kienitz, Preußische Jahrbücher 140 (1910), S. 65, 77.

einen der Schwachpunkte der Theorie an, die im zweiten Teil dieser Arbeit genauer diskutiert werden sollen.

Für das Delikt der Gotteslästerung bzw. Religionsbeleidigung ergab sich aus der Ausrichtung auf das religiöse Gefühl, dass, wie von Liszt forderte,<sup>86</sup> der Tatbestand das Erfordernis eines entstandenen Ärgernisses enthalten musste, denn wenn niemand an der Beleidigung Anstoß nahm (etwa weil kein Religionsanhänger zugegen war), dann würde auch das religiöse Gefühl nicht in Gefahr geraten. Weiterhin, so forderte Fuld, wäre es „dann nur konsequent, wenn er (der Staat) die Verfolgung demjenigen überließe, welcher an der Lästerung Ärgernis genommen hat, oder sie mindestens doch von dessen Strafantrag abhängig machte“<sup>87</sup>. Das Delikt wäre also nach der Gefühlsschutztheorie zum privaten Antragsdelikt geworden.

Die Gefühlsschutztheorie trat nicht immer in klarer Abgrenzung zu anderen Begründungsmodellen auf, sondern es gab Vermischungen. So forderte etwa Hamm einen Gefühlsschutz um „damit zugleich den Frieden zwischen den verschiedenen Religionsbekenntnissen“<sup>88</sup> zu erhalten und Ahrens war der Ansicht, dass Gefühlsschutz und Religionsschutz so sehr miteinander verwoben seien, „dass im Grunde eine Divergenz zwischen jener Theorie und unserer Meinung überhaupt nicht mehr“<sup>89</sup> bestünde.

#### *bb. Friedensschutz*

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts trat neben der Gefühlsschutztheorie die Ansicht auf, die den Grund zur Bestrafung der Gotteslästerung und Religionsbeleidigung darin sah, dass durch die Lästerung der Friede zwischen den Religionsgruppen gefährdet würde. Um also das friedliche Miteinander der Konfessionen zu gewährleisten wollte man solche Äußerungen untersagen, die eher einen provokativen Charakter hatten, als dass sie einen sachlichen Beitrag zur Debatte liefern wollten. Vertreter dieser Ansicht nahmen den Standpunkt der Öffentlichkeit ein, die vor dem Hintergrund einer polemisch geführten Debatte die erhitzten Gemüter zu einem sachlichen Umgang miteinander anhalten wollte, um Unruhen zwischen den Religionsgruppen zu verhindern.

Schütze betrachtete in diesem Sinne bereits 1871 Angriffe auf die Gegenstände religiöser Verehrung und Störungen der gemeinsamen Religionsausübung als Angriffe gegen den Religionsfrieden und folgte: „nur aus diesem Gesichtspunkt kann auch eine öffentlich auftretende Gotteslästerung als unmittelbar die öffentliche Ordnung gefährdendes Delikt erscheinen“<sup>90</sup>. Bestraft werden sollte also nicht die Verletzung irgendeines individuellen Rechtsgutes, sondern die Gefährdung des öffentlichen Friedens.

Während die Friedensschutztheorie im ausgehenden 19. Jahrhundert noch deutlich im Schatten der Gefühlsschutztheorie stand, gewann sie nach der Jahrhundertwen-

---

<sup>86</sup> v. Liszt, S. 381.

<sup>87</sup> Fuld, GA 39, S. 142, 144.

<sup>88</sup> Hamm, DJZ 10 (1905), S. 273.

<sup>89</sup> Ahrens, S. 37.

<sup>90</sup> Schütze, S. 344.

de immer mehr an Boden. Kahl erkannte 1906 an, dass die Beschimpfung von Religionsgesellschaften zur Deliktsgruppe der „strafbaren Handlungen gegen den öffentlichen Frieden“<sup>91</sup> zählten. 1906 schloss sich von Tempski der Friedensschutztheorie zumindest de lege lata an. Schlitt erachtete 1928 den konfessionellen Frieden als „Existenzgrundlage“ des Staates und hielt somit die Friedensschutztheorie für die „einwandfreieste und berechtigste“<sup>92</sup>.

Es wird deutlich, dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts insbesondere aufgrund der Auswirkungen des Kulturkampfes die Religionsschutztheorie weitgehend verdrängt wurde, während parallel zueinander die Theorien vom Gefühlsschutz und vom Friedensschutz zu den beiden dominierenden Linien der Diskussion wurden. Eine eindeutige Tendenz zu einer der beiden Theorien lässt sich nicht feststellen. Vielmehr scheinen beide Lager zur Jahrhundertwende hin gleichstark gewesen zu sein.

## **5. Theorienvielfalt im frühen 20. Jahrhundert**

Je mehr Lebensanschauungen und verschiedene Haltungen gegenüber der Religion in einer Gesellschaft existieren, desto unterschiedlichere Anforderungen werden von den einzelnen Gruppen auch an die Religionsdelikte gestellt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigte sich eine solche Auffächerung der Standpunkte gegenüber der Religion immer deutlicher. So trat neben den großen Konfessionen der Atheismus als ein wachsendes Phänomen auf. Die Entchristianisierung hatte schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts insbesondere den protestantischen Kirchen zuschaffen gemacht<sup>93</sup> und gewann nun an Bedeutung für das gesellschaftliche Bild. Materialismus, Kirchenaustritte und religiöse Gleichgültigkeit prägten die Haltung gegenüber der Kirche. Ebenso erlangten Kommunismus und Sozialismus einen Charakter, der über eine bloße politische Ansicht hinausging und als eigene Weltanschauung neben die Religion trat. Die gesellschaftliche Sonderstellung der Religion kam also von mehreren Seiten her in Bedrängnis, wodurch auch der strafrechtliche Schutz religiöser Inhalte in einem neuen Licht erschien. Es musste zum einen die Frage aufkommen, weshalb bei abnehmender Bedeutung der Religion religiöse Inhalte überhaupt geschützt werden sollten, und zum anderen, wieso dann nicht andere Weltanschauungen denselben Schutz beanspruchen könnten. Diese Fragestellung beeinflusste auch die Literatur und Gesetzgebung zu den Religionsdelikten.

### **a. Entwicklung der Strafgrunddebatte**

Bei der Darstellung der Entwicklung von Friedens- und Gefühlsschutztheorie in der Literatur seit dem Kulturkampf wurde bewusst schon das frühe 20. Jahrhundert mit einbezogen, da beide Theorien während des gewählten Zeitraums nicht an Bedeutsamkeit verloren haben, sondern sich nebeneinander als die beiden großen Begründungsmodelle etablierten.

---

<sup>91</sup> Kahl, Religionsvergehen, S. 96.

<sup>92</sup> Schlitt, S. 28.

<sup>93</sup> Nipperdey, Geschichte, S. 403 ff..

Neben den beiden möglichen Strafgründen wurden allerdings ab Beginn des 20. Jahrhunderts jene Stimmen lauter, die eine gänzliche Abschaffung der Religionsdelikte fordern. Mit einer kritischen Haltung wurden die existierenden Begründungsmodelle diskutiert und schließlich von zahlreichen Autoren durchweg abgelehnt. Feder stellte 1911 nach einer ablehnenden Diskussion der gängigen Begründungsansätze fest, das Delikt der Gotteslästerung nähme „eine nur historisch verständliche Sonderstellung ein“ und entstamme „einer abgelaufenen Kulturperiode“<sup>94</sup>. Lediglich eine Regelung der Kirchenbeleidigung unter dem Tatbestand der Beleidigung wollte Feder noch zulassen. Auch Glaser bekannte sich 1921 „zur Ansicht derer, die völlige Beseitigung der Strafdrohung gegen Gotteslästerung und gegen Beschimpfung von Religionsgesellschaften fordern“<sup>95</sup> und Henkel war 1933 der Auffassung, dass „das Schicksal des Gotteslästerungsparagraphen (...) als besiegelt angesehen werden“<sup>96</sup> könnte, nachdem er alle denkbaren Schutzgüter der Religionsdelikte abgelehnt hatte. Die Gesetzgebungsdebatte zeigte sich gegenüber diesen Ansätzen jedoch zunächst resistent. Lediglich im Entwurf Radbruch, der sich jedoch nicht durchsetzen konnte, erlangten sie Wirksamkeit.<sup>97</sup>

## b. Reformbemühungen zum StGB

Bereits 1902 wurde eine Kommission mit der Vorbereitung einer Strafrechtsreform betraut, die zunächst eine umfangreiche Materialsammlung zu den existierenden Strafrechten ausarbeitete. Die Arbeit der Kommission unter wechselndem Vorsitz brachte in den folgenden Jahren bis 1933 zahlreiche Entwürfe hervor, und die Reaktionen auf jeden einzelnen wurden in den folgenden Beratungen verarbeitet. Eine deutliche Unterbrechung im Schaffen der Kommission brachte der Erste Weltkrieg mit sich, während dessen die Bemühungen weitgehend zum Erliegen kamen. In der Folgezeit bedeuteten die Verhandlungen mit Österreich bezüglich einer Strafrechts-Harmonisierung einen erheblichen Aufwand. Nach dem innovativen Entwurf<sup>98</sup> von 1922 unter Radbruch schienen hier so viele Kompromisse erforderlich, dass die Kooperation schließlich scheiterte. Nach dem Tod Wilhelm Kahls 1932, der den Vorsitz der Kommission 1927 von Radbruch übernommen hatte, wurden die Bemühungen um eine Strafrechtsreform in der Weimarer Republik eingestellt. Einen neuen Abschnitt bildete danach die Strafrechtsentwicklung im Nationalsozialismus.

Gegenstand der langwierigen Debatten waren in erster Linie Fragen des Allgemeinen Teils, wie Probleme der Zurechnung oder des Strafzwecks, der sich von Vergeltung hin zu Prävention entwickelte. Hier sollen im Folgenden aber nur jeweils die Vorschläge zur Regelung der Religionsdelikte in den verschiedenen Entwürfen gezeigt werden, die den Einfluss der unterschiedlichen Schutzgutstheorien erkennen lassen.

<sup>94</sup> Feder, S. 71 f..

<sup>95</sup> Glaser, ZStW 42 (1921), S. 825, 826.

<sup>96</sup> Henkel, ZStW 51 (1931), S. 916, 951.

<sup>97</sup> Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches, § 166.

<sup>98</sup> Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches, § 166.

Im Jahr 1909 legte das Reichsjustizamt den „Vorentwurf zu einem deutschen Strafgesetzbuch“ vor, dessen zweites Buch „Vergehen gegen die Einrichtungen des Staates“, 9. Abschnitt, „Vergehen in Beziehung auf die Ausübung der Religion“, in § 155 den Tatbestand der Gotteslästerung und in § 156 die Beschimpfung von Religionsgemeinschaften beinhaltete. Des Weiteren sollten § 157 die Störung des Gottesdienstes und § 158 die Leichenschändung regeln. Insgesamt fällt auf, dass die §§ 155 und 156 nur mehr ein Strafmaß von bis zu 2 Jahren Haft forderten. Die beabsichtigte Stellung im Gesetz machte deutlich, dass der Entwurf den Charakter der Religionsdelikte im Schutz staatlicher Interessen sah und die individualschützende Komponente zurückdrängen wollte. So war es denn auch konsequent, wenn der Entwurf im Tatbestand der Gotteslästerung das subjektive Merkmal des Ärgernisses entfallen ließ und stattdessen „Böswilligkeit“ des Gotteslästerers erforderlich machte.<sup>99</sup>

Um der Kritik Rechnung zu tragen, die an der bisherigen Regelung der Beschimpfung der Religionsgemeinschaften geäußert worden war,<sup>100</sup> enthielt der Entwurf im Tatbestand des § 156 nun nicht mehr die „Einrichtungen und Gebräuche“ einer Religionsgemeinschaft, sondern sanktionierte nur noch die direkte Beschimpfung derselben.<sup>101</sup> Der Forderung, eine Beschimpfung nur dann unter Strafe zu stellen, wenn durch sie der öffentliche Friede gefährdet würde,<sup>102</sup> kam man im Entwurf nicht nach, da eine gerichtliche Feststellung des Gefahrerfolgs praktisch schwer durchzuführen wäre.<sup>103</sup>

Auch der von den Professoren Kahl, von Lilienthal, von Liszt und Goldschmidt im Jahr 1911 veröffentlichte „Gegenentwurf zum Vorentwurf eines deutschen Strafgesetzbuches“ nahm diesen Vorschlag nicht auf. Allerdings sollte ihm zufolge die Gotteslästerung nicht mit Haft-, sondern nur mit Geldstrafe bedroht werden.<sup>104</sup> Eine deutliche Neuerung führte dieser Entwurf aber bezüglich der systematischen Einordnung der Religionsdelikte ein. So wurden diese nicht mehr in einem gesonderten Abschnitt behandelt, sondern sollten dem Abschnitt des jeweils geschützten Rechtsguts zugeordnet werden. Kahl hatte argumentiert, etwa die Leichendelikte wären eher der Sachbeschädigung zuzuordnen. So sollten die „vermeintlichen“ Religionsdelikte säkularisiert werden. Im Gegenentwurf standen die Religionsdelikte daher ohne eigene Überschrift im Abschnitt „Störung des Rechtsfriedens und der öffentlichen Ordnung“.<sup>105</sup> Allerdings war hiermit eine Säkularisierung im System der Religionsdelikte nicht wirklich erfolgt, da sie weiterhin in einem Block behandelt wurden.

<sup>99</sup> Vorentwurf zu einem deutschen Strafgesetzbuch, § 155.

<sup>100</sup> siehe oben zum Tatbestand der Beschimpfung von Religionsgemeinschaften im RStGB von 1872.

<sup>101</sup> Vorentwurf zu einem deutschen Strafgesetzbuch, § 156.

<sup>102</sup> Kahl, Religionsvergehen, S. 92.

<sup>103</sup> Vorentwurf zu einem deutschen Strafgesetzbuch, § 156, S. 513 f..

<sup>104</sup> Kahl/ v. Lilienthal/ v. Liszt/ Goldschmidt: Gegenentwurf zum Vorentwurf eines deutschen Strafgesetzbuchs, § 173, S. 53.

<sup>105</sup> Kahl/ v. Lilienthal/ v. Liszt/ Goldschmidt, Gegenentwurf zum Vorentwurf eines deutschen Strafgesetzbuchs, S. 53 ff..



Gewissermaßen eine Erwiderung hierauf stellte der „Kommissionsentwurf“ der Strafrechtskommission von 1913 dar, der daran festhielt, die Religionsdelikte weiterhin in einem gesonderten Abschnitt zu behandeln. Allerdings stellte die vorgeschlagene Überschrift „Störung des religiösen Friedens und der Totenruhe“ klar, dass die Leichendelikte nicht Religionsdelikte im eigentlichen Sinne wären.<sup>106</sup>

Der Entwurf von 1919 (Reichsjustizministerium) fasste Gotteslästerung und Beschimpfung von Religionsgemeinschaften zusammen unter dem Tatbestand der Verletzung des religiösen Empfindens.<sup>107</sup> Damit wandte der Vorschlag sich von der Friedenschutztheorie ab und machte das religiöse Gefühl der Gläubigen zum Schutzgut der Strafnorm.<sup>108</sup>

Der unter dem Vorsitz Gustav Radbruchs entstandene Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs von 1922 (Entwurf Radbruch) schlug vor, die Gotteslästerung an sich wegfällen zu lassen und stattdessen im Tatbestand der Beschimpfung von Religionsgemeinschaften, § 166, darauf abzustellen, ob der Glaube der Gemeinschaft beschimpft würde. Beachtlich ist vor allem, dass Radbruch den Schutz der Norm auch auf Gemeinschaften einer Weltanschauung ausdehnen wollte.<sup>109</sup> Hier tauchte erstmals die Idee auf, dem weltanschaulichen Bekenntnis denselben Schutz zu gewähren wie den religiösen Bekenntnissen.

Der Amtliche Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs von 1925 (Reichsratsvorlage) übernahm Radbruchs Vorschlag, die Gotteslästerung zugunsten des Glaubensschutzes innerhalb der Beschimpfung von Religionsgemeinschaften entfallen zu lassen. Allerdings weitete man hier den Schutz nicht auf weltanschauliche Gemeinschaften aus. Der entsprechende Zusatz aus Radbruchs Entwurf wurde gestrichen.<sup>110</sup> Dies stand in einer Linie mit dem Schicksal anderer fortschrittlicher Ideen aus dem Entwurf Radbruchs, die sich nicht durchsetzen konnten, wie insbesondere die Abschaffung der Todesstrafe.

Der folgende Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs von 1927 (Reichstagsvorlage) blieb im Tatbestand der Beschimpfung einer Religionsgesellschaft dabei, den jeweiligen Glauben zu schützen, nahm aber die vorher gestrichenen Merkmale „Einrichtungen und Gebräuche“ wieder auf. Die Beschimpfung musste geeignet sein, das religiöse Empfinden der Angehörigen der Religionsgemeinschaft zu verletzen. Jetzt war aber nicht mehr erforderlich, dass tatsächlich jemand in seinem Gefühl verletzt wurde.<sup>111</sup> Die Delikte gegen die Freie Ausübung der Religion und Störung der Totenruhe befanden sich in den folgenden §§ 181 – 183.<sup>112</sup>

<sup>106</sup> Entwurf der Strafrechtskommission (1913), §§ 222 ff., S. 56; Kesel, S. 131.

<sup>107</sup> Entwurf von 1919, § 215, S. 50.

<sup>108</sup> Kesel, S. 133.

<sup>109</sup> Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches von 1922, § 166.

<sup>110</sup> Amtlicher Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs, 1925, § 167, S. 20.

<sup>111</sup> Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs, 1927, § 180 S. 20.

<sup>112</sup> ausführlich dazu Hienstorfer, S. 44 ff..



Die §§ 180 – 183 des Entwurfs von 1927 wurden schließlich auch im Entwurf von 1930 (Entwurf Kahl) unverändert übernommen.<sup>113</sup> Dies geschah allerdings erst nach zwei Sitzungen des zuständigen Strafrechtsausschusses unter dem Vorsitz Wilhelm Kahls. In der ersten Sitzung hatte man sich für eine Streichung des § 180, in der zweiten für eine Änderung hin zum Antragsdelikt entschlossen, um schließlich wieder auf die Fassung von 1927 zurückzukommen.<sup>114</sup>

Es zeigt sich, dass seit dem Beginn der Reformbemühungen 1902 bis zum Ende der Weimarer Republik ein zähes Ringen in der Debatte um das Strafrecht im Allgemeinen und die Religionsdelikte im Besonderen stattgefunden hat, die den Einfluss von Gefühls- und Friedenschutzhtheorie, aber auch der Vertreter einer Abschaffung des Delikts erkennen lässt. Einen Höhepunkt der Säkularisierung stellte sicher der Entwurf Radbruch dar, der sich in seinen fortschrittlichen Ideen aber nicht hat durchsetzen können.

## 6. Nationalsozialismus

Die Arbeiten an einer Strafrechtsreform während des Nationalsozialismus können für eine heutige Debatte zum Strafgrund der Religionsdelikte keinen Beitrag leisten, da sie nationalsozialistische Ideologie zur Grundlage haben. Dennoch soll im Folgenden kurz die Behandlung der Religionsdelikte während dieser Zeit dargestellt werden, um zu verdeutlichen, wie sehr die Haltung von Politik und Ideologie gegenüber der Religion auch die Gestaltung der Religionsdelikte beeinflusst.

Das Strafrecht sollte nach dem Willen der NSDAP „von nationalsozialistischer Grundanschauung durchdrungen“<sup>115</sup> sein. Zu diesem Zweck nahm man erneut eine Reform des Strafrechts in Angriff. Es wurde zur Aufgabe des Strafrechts den Staat bei seinem Bemühen um Ordnung bestmöglich zu unterstützen. Dem entsprach es, wenn Klee die Religion als „Substanzwert des deutschen Volkes“ einstufte und einen Schutz des religiösen Gefühls des Einzelnen als „liberalistisch“<sup>116</sup> ablehnt. Dies stand im Einklang mit der nationalsozialistischen Ideologie, die die Rechte und Interessen des Individuums vollkommen hinter die Belange der Gemeinschaft zurücktreten ließ. Diese Linie wurde im Strafrecht beispielsweise durch die Lehren der Kieler Schule umgesetzt<sup>117</sup> und zeigte sich auch schon in der 1933 vom Reichs-Justizministerium veröffentlichten „Preußischen Denkschrift“, die unter der Leitung von Freisler entstanden war.<sup>118</sup> Auch die schon 1933 gegründete „Akademie für deutsches Recht“, deren Strafrechtsausschuss Freisler vorsah, hatte nur den Zweck, die nationalsozialistische Ideologie in alle Rechtsgebiete einzuarbeiten.<sup>119</sup> Allerdings büßten nicht alle Erkenntnisse, die bis 1933 auf dem Gebiet des Strafrechts gewonnen worden waren, schlagartig ihre Geltung ein.

---

<sup>113</sup> Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs, 1930 (Entwurf Kahl), §§ 180 – 183, S. 18.

<sup>114</sup> Kesel, S. 139.

<sup>115</sup> Entwurf eines deutschen Strafgesetzbuchs, 1936, Vorwort.

<sup>116</sup> Klee, DStR 5 (1938), S. 145, 148.

<sup>117</sup> Marxen, ARSP 1983 Beiheft 18, S. 62.

<sup>118</sup> Lüken, S. 25.

<sup>119</sup> Lüken, S. 27.

So zeigte denn auch der erste, den Nationalsozialisten vorgelegte Entwurf eines Allgemeinen Strafgesetzbuchs von 1933 nahezu keine Änderungen gegenüber dem Stand der Reformarbeiten aus der Weimarer Republik. Insbesondere der § 180, Beschimpfung einer Religionsgesellschaft, blieb der gleiche wie in den Entwürfen von 1927 und 1930.<sup>120</sup>

Der Entwurf eines Deutschen Strafgesetzbuchs von 1936 (Entwurf Gürtner), der nach dem Willen des Kommissionsvorsitzenden Gürtner 1937 hätte verabschiedet werden sollen, regelte die Religionsdelikte im 2. Teil der 2. Gruppe „Schutz der Volkskraft“ des Besonderen Teils unter der Überschrift „Angriffe auf die sittliche und seelische Haltung des Volkes“. In dessen 10. Abschnitt waren unter „Angriffe auf die Religion“ in § 230 die „Verletzung des religiösen Empfindens“ und unter § 231 die „Beschimpfung einer Religionsgesellschaft“ geregelt. In den weiteren Normen des Abschnitts wurden die Delikte gegen die Ausübung der Religion behandelt. Der 11. Abschnitt behandelte die Angriffe auf die Totenruhe.<sup>121</sup> § 230 erfordert Böswilligkeit bei der Verletzung des religiösen Gefühls und Öffentlichkeit der Lästerung, wobei die Gotteslästerung nur einen Unterfall des Tatbestandes darstellte. Auffällig war hier das enorme Strafmaß von 10 Jahren, nachdem man sich in den Entwürfen der Weimarer Zeit teilweise schon auf ganz geringe Haftstrafen oder bloße Geldstrafen geeinigt hatte. § 231 schützte vor Beschimpfungen nur die Religionsgemeinschaften des öffentlichen Rechts. Hier zeigte sich die geringe religiöse Toleranz des Regimes. Auch die Begründung zum Entwurf stellte klar, dass Religionsgemeinschaften nur den Schutz der Rechtsordnung genießen, „soweit sie nicht dessen (des Staates) Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeitsgefühl der germanischen Rasse verstoßen“<sup>122</sup>. Diese Formulierung konnte als Einfalltor zur Gängelung und Unterdrückung jeder nicht genehmen Religionsgemeinschaft dienen. Die postulierte Glaubensfreiheit<sup>123</sup> bestand nur auf dem Papier.

Schon die Systematische Stellung der §§ 230, 231, aber auch die Begründung zum Entwurf machten deutlich, dass Schutzgut der Normen ein öffentliches war, nämlich „das anständige Empfinden des deutschen Volkes auf dem Gebiet religiöser Auseinandersetzung“. Die Begründung hob des Weiteren hervor, dass die Gesellschaft ein Interesse am Bestand der Religion hätte, denn sie sichere „Treue, Opfermut, Nächstenliebe und Sittenreinheit“<sup>124</sup>. Hier wurde also, im sprachlichen Gewand des Nationalsozialismus, auf die bereits vorgestellte Religionsschutztheorie zurückgegriffen und deren Ziel, den Rechtsstaat zu stützen, wurde mit der nebulösen Idee von der germanischen Rasse ersetzt. Gleichzeitig stand diese „Wertschätzung“ der Religion außerhalb der gesellschaftlichen Realität, die für die christlichen Kirchen eine Existenzbedrohung darstellte und das Judentum zu vernichten suchte.<sup>125</sup>

<sup>120</sup> Entwurf eines Allgemeinen Strafgesetzbuchs 1933, § 180, S. 36.

<sup>121</sup> Entwurf eines deutschen Strafgesetzbuchs, 1936, §§ 230 ff., S. 31.

<sup>122</sup> Begründung zum Entwurf eines Deutschen Strafgesetzbuchs von 1936, S. 154.

<sup>123</sup> Begründung zum Entwurf eines Deutschen Strafgesetzbuchs von 1936, S. 154.

<sup>124</sup> Begründung zum Entwurf eines Deutschen Strafgesetzbuchs von 1936, S. 154.

<sup>125</sup> Holstein, S. 87.

Der Entwurf von 1936 konnte sich aber im Kabinett nicht durchsetzen, sodass die Arbeiten unter Gürtner bis 1939 fortgesetzt wurden. Schließlich bereitete der Krieg den Reformarbeiten ein Ende, da klar wurde, dass Hitler ein so umfassend neues Gesetzeswerk während des Krieges nicht verabschieden wollte.<sup>126</sup>

## 7. Nach 1945

Die nach 1945 wieder aufgenommene Debatte um den Strafgrund der Religionsdelikte begleitete die Arbeiten an einem neuen Strafgesetzbuch.

### a. Entwicklung der Strafgrunddebatte

Die Entwicklung der Debatte um den Strafgrund der Bekenntnisbeschimpfung nach 1945 zeigt wiederum, wie eng die Theorie der Religionsdelikte verwoben ist mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Bereich der Religion. Es kann nur eine solche Straf Begründung überzeugen, die der aktuellen gesellschaftlichen Bedeutung von Religion und Weltanschauung Rechnung trägt.

Nachdem spätestens seit Ende des 19. Jahrhunderts beide christlichen Kirchen einen Rückgang der Mitgliederzahlen zu verzeichnen hatten, nahm ab 1949 die Zahl der Kircheng Austritte deutlich ab. Es kam in der Zeit bis 1968 geradezu zu einer Renaissance des Christentums.<sup>127</sup> Wie der Verlauf der Strafrechtsreform zeigt, drückte sich diese wieder gewonnene Wertschätzung der Religion folgerichtig auch in einer positiven Bewertung „moralischschützender“ Strafnormen aus.

Eine deutliche Veränderung in der gesellschaftlichen Rolle der Religion (und entsprechend der Religionsdelikte) brachte dann die geistige Wende der Jahre seit 1968. Vor dem Hintergrund einer immer weniger religiös geprägten Gesellschaft stieg vor allem die Zahl derer, die eine vollkommene Abschaffung der Tatbestände forderten. Zum einen erschien es als Ungleichbehandlung gegenüber Nichtgläubigen, gerade religiöse Inhalte zu schützen, zum anderen aber nahm vor allem die Relevanz des Delikts ab. Sinkende Verurteilungszahlen verdeutlichten, dass in der Bonner Republik nicht die Gefahr konfessioneller Polemik oder religiöser Unruhen bestand, sondern der Umgang mit Religion und Glaube eher versachlicht wurde. Die zunehmende Gleichgültigkeit gegenüber der Religion führte auch zu einer abnehmenden Bedeutung des religiösen Gefühls. Wo nur noch wenige Menschen ihr religiöses Gefühl bewusst als Bestandteil ihrer Identität erachteten<sup>128</sup>, da konnte es auch als Schutzgut der Religionsdelikte immer weniger überzeugen.

Es setzte sich in der Literatur jene Ansicht fort, deren Wurzeln bereits im Abschnitt V. gezeigt wurden, dass nämlich der Strafschutz für Religionsdelikte nur historisch erklärbar wäre und die Begründungsmodelle einer Überprüfung nicht standhalten wür-

---

<sup>126</sup> Schubert, S. XVII.

<sup>127</sup> Knoblauch, S. 86.

<sup>128</sup> Holstein, S. 89.

den. So hielt Ott 1968 die Gotteslästerung für ein „anachronistisches Delikt“<sup>129</sup> und Kiewitz schloss sich 1969 Belings Worten an, durch die Satzungen des Strafrechts würde „noch immer ein Hauch von der die Religion verstaatlichenden und darum gerade im religiösen Sinn vermessenen und frevelhaften Auffassung der Religionsdelikte als *crimen maiestatis divinae*“<sup>130</sup> wehen. Maihofer sah 1967 im Widerstand gegen die Abschaffung des Delikts nur den Einfluss der „Repräsentanten der traditionellen Moral von gestern und vorgestern“<sup>131</sup>. Ebenso forderten Hüttemann<sup>132</sup> 1964 und Manck<sup>133</sup> 1966 eine Abschaffung des Delikts. Auch nach Entstehen des neuen StGB 1969 haben sich bis heute jene Stimmen gehalten, die für eine ersatzlose Streichung des § 166 StGB plädieren, wie Hassemer<sup>134</sup> 1981, Schmitz<sup>135</sup> 1982, Fischer<sup>136</sup> 1988, Beisel<sup>137</sup> 1997 und heute vor allem Hörnle<sup>138</sup>.

Neben dieser Ansicht behielten aber nach wie vor insbesondere Vertreter der Friedensschutztheorie an Bedeutung, die nun immer mehr auf den Wert religiöser Toleranz unter den Bürgern abstellten. Diese Ansicht war es auch, die sich in der Gesetzesreform durchsetzte. Kesel hielt 1966 die „Aufrechterhaltung der inneren Sicherheit und Ordnung im Staate“ für die Aufgabe der Religionsdelikte, da nach seiner Auffassung „Angriffe auf die Religiosität des Einzelnen besonders tief gehen und heftige Gegenreaktionen auszulösen pflegen“<sup>139</sup>, und Eser forderte 1975, durch die Bestrafung der Bekenntnisbeschimpfung „für religiöse und ideologische Auseinandersetzungen einen Maßstab des Anstandes und der Toleranz zu setzen, den es im Interesse eines tragbaren staatlichen Gemeinschaftslebens zu wahren“<sup>140</sup> gelten würde.

## b. Verlauf der Reformarbeiten

1953 wurde unter Justizminister Dehler erneut die umfassende Reform des Strafrechts in Angriff genommen.<sup>141</sup> Die Kommission legte 1960 einen ersten Entwurf eines Strafgesetzbuchs vor, der aufgrund der endenden Legislaturperiode im Parlament nicht mehr beraten werden konnte. Nach einigen Änderungen wurde er daher erst 1962 als Entwurf eines Strafgesetzbuchs (E 1962)<sup>142</sup> ins Parlament eingebracht und dort zur Grundlage der

<sup>129</sup> Ott, S. 66.

<sup>130</sup> Kiewitz, S. 167.

<sup>131</sup> Maihofer, S. 171.

<sup>132</sup> Hüttemann, S. 89.

<sup>133</sup> Manck, S. 144.

<sup>134</sup> Hassemer, S. 1325.

<sup>135</sup> Schmitz, Straftaten, S. 78.

<sup>136</sup> Fischer, Friede, NStZ 8 (1988), 159, 165.

<sup>137</sup> Beisel, Kunstfreiheit, S. 360.

<sup>138</sup> Hörnle, Verhalten, S. 356.

<sup>139</sup> Kesel, S. 147.

<sup>140</sup> Eser, S. 827.

<sup>141</sup> Zum Verlauf der Strafrechtsreform ab 1945 siehe ausführlich: Busch, Die deutsche Strafrechtsreform.

<sup>142</sup> Entwurf eines Strafgesetzbuches, 1962.

Arbeiten des Sonderausschusses des Bundestages gemacht. Kritiker warfen dem Entwurf Konservatismus in Bezug auf die „moralschützenden“ Tatbestände vor. So behielt dieser die Strafbarkeit von Homosexualität oder Ehebruch bei und wollte ausweislich der Begründung zum Entwurf einen „sittenbildenden Damm gegen die Ausbreitung lasterhaften Treibens“<sup>143</sup> errichten. Hier zeigt sich, wie die konservative Grundstimmung der 1950er Jahre in die strafrechtliche Konzeption hinein wirkte. Die Kritiker des Entwurfes aber warnten gerade vor einem Moralstrafrecht, welches das staatliche Strafen zu weit in den persönlichen Lebensbereich der Menschen ausdehnen würde.

Das gilt auch für die Religionsdelikte, die der Entwurf im Zweiten Abschnitt, „Straftaten gegen die Sittenordnung“, Erster Teil „Straftaten gegen den religiösen Frieden und die Totenruhe“ regelte. Dieser enthielt § 187 (Gotteslästerung) und § 188 (Beschimpfung einer Religionsgemeinschaft). Die §§ 189–191 regelten die freie Ausübung der Religion und die Leichendelikte. § 187 schützte hier das „allgemeine religiöse Empfinden“ vor Verletzung. § 188 schützte auch die Religionsgemeinschaften ohne Korporationsrechte.<sup>144</sup> Besonders die Überschrift des Zweiten Abschnitts verdeutlichte die moralische Orientierung des Entwurfs, die so heftig kritisiert worden ist. Es ist folgerichtig, dass die Renaissance des Christentums zeitlich zusammenfiel mit einem Strafrechtsentwurf, der sich in hohem Maße positiv zur gesellschaftlichen Rolle der Religion bekannte.

In Abkehr hiervon legte eine Gruppe von Juristen (unter anderen Arthur Kaufmann und Claus Roxin) in den folgenden Jahren bis 1977 in fünf Bänden den Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches<sup>145</sup> vor, der eine Strafbarkeit der Religionsdelikte vollkommen entfallen ließ und lediglich die Störung der Religionsausübung (§ 189 E 1962) durch einen entsprechenden Passus im Tatbestand des Hausfriedensbruchs ersetzte.<sup>146</sup> Nach 1968 konnte ein „sittenschützendes“ Strafrecht, wie es der Entwurf von 1962 noch vorgesehen hatte, nicht mehr überzeugen.

Der Sonderausschuss des Bundestages setzte seine Arbeit fort und gliederte seine Ergebnisse in zwei Teile, die als Erstes und Zweites Strafrechtsreformgesetz 1969 vom Parlament verabschiedet wurden.

Die Reform von 1969 hat den Religionsdelikten ihre heutige gesetzliche Form verliehen und stellt einen Kompromiss zwischen den gegenläufigen Konzepten des Entwurfs 62 und dem Gegenentwurf dar. Nun regelt § 166 die Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen:

„(1) Wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

<sup>143</sup> Begründung zum Entwurf von 1962, § 216, S. 377.

<sup>144</sup> Entwurf eines Strafgesetzbuches 1962, §§ 187 ff., S. 43 f..

<sup>145</sup> Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuchs Bde. 1 – 5.

<sup>146</sup> Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuchs, Bd. V, § D 1, S. 76 ff..

(2) Ebenso wird bestraft, wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) eine im Inland bestehende Kirche oder andere Religionsgesellschaft oder Weltanschauungsvereinigung, ihre Einrichtungen oder Gebräuche in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören.“<sup>147</sup>

Schutzgut des neuen § 166 StGB ist nach herrschender Meinung der öffentliche Friede.<sup>148</sup> Obgleich sich aber die Friedensschutztheorie vorläufig durchgesetzt hat, existieren zum Begriff des öffentlichen Friedens verschiedene Ausformungen. Was genau dieses Schutzgut bedeutet, soll im folgenden Kapitel näher dargestellt werden.

Die Ansichten zum Tatbestand der Bekenntnisbeschimpfung bleiben gespalten. Wie bereits die Darstellung der Literatur gezeigt hat, mehren sich nach 1945 die Stimmen, die eine Streichung des Tatbestandes der Religionsbeleidigung fordern. Daneben sprechen sich aber andere für eine Beibehaltung oder gar Verschärfung des strafrechtlichen Schutzes religiöser und weltanschaulicher Inhalte aus. So hat der Freistaat Bayern in den Jahren 1986<sup>149</sup> und 1998<sup>150</sup> Gesetzesvorlagen eingebracht, die das Erfordernis der Gefährdung des öffentlichen Friedens entfallen lassen wollten, um so den Tatbestand auszuweiten. Beide Gesetzesvorlagen haben sich aber nicht durchsetzen können.

## 8. Zusammenfassung

Die historische Betrachtung zeigt, dass das Delikt der Gotteslästerung und Religionsbeleidigung hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Bedeutung und seiner Strafbegründung einer vollständigen Wandlung unterzogen war. Nachdem die Aufklärung sich über die abergläubische Strafbegründung der Novelle 77 hinweggesetzt hatte, zeigte die Gesetzgebung gegen Ende des 18. Jahrhunderts zunächst ein beträchtliches Maß an Säkularisierung und ließ eine vollständige Beseitigung der Religionsdelikte erwarten. Während der Restauration aber machte sich der Staat dann die Religion als Mittel zur Staatslenkung zunutze und schützte folgerichtig die Religion selbst als Gegenstand der Religionsdelikte. Abgelöst wurde diese Argumentation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als den Religionsdelikten die Aufgabe zuteil wurde, Maßstäbe für interkonfessionelle und kirchlich-gesellschaftliche Auseinandersetzungen zu setzen. Hier herrschte zunächst der Gedanke vom Schutz des religiösen Gefühl und dann des religiösen Friedens vor. Mit diesen beiden Begründungsmodellen hat sich bis ins heutige Recht die Strafbarkeit der Bekenntnisbeschimpfung erhalten. In Anbetracht sehr geringer Verurteilungszahlen und unüberhörbarer Rufe nach Abschaffung des Tatbestandes ist es aber notwendig geworden, die Existenzberechtigung des § 166 StGB zu überprüfen.

---

<sup>147</sup> § 166 StGB.

<sup>148</sup> Hörnle, MüKo, § 166; Lenckner, Schönke/Schröder, Vor §§ 166 ff.; Fischer, § 166; Rudolphi/ Rogall, SK-StGB, § 166; Dippel, LK, Vor § 166.

<sup>149</sup> BT-Drucksache 367/86.

<sup>150</sup> BT-Drucksache 460/98.



### III. DIE ETABLIERTEN BEGRÜNDUNGSMODELLE

Die historische Betrachtung der Religionsdelikte hat gezeigt, dass sich mit der Säkularisation des Staates drei verschiedene Ansätze zur Begründung der Strafbarkeit der Gotteslästerung herausgebildet haben, nämlich der Schutz der Religion als öffentliches Interesse, der Schutz des religiösen Gefühls der Gläubigen sowie der Schutz des öffentlichen Friedens. Im Folgenden sollen diese drei Begründungsmodelle näher auf ihre aktuelle Überzeugungskraft hin untersucht werden. Es läge dabei nahe, zunächst den Religionschutz zu behandeln, da dieser heute im Grunde nicht mehr vertreten wird und daher am zügigsten abgelehnt werden könnte. Es wird sich jedoch zeigen, dass eine inhaltliche Nähe zwischen Religions- und Gefühlsschutz besteht, sodass hier beide gemeinsam behandelt werden sollen. Es wird daher zunächst auf den öffentlichen Frieden eingegangen werden, der heute nach der herrschenden Meinung das Schutzgut des § 166 StGB bildet. Nachdem die Probleme eines solchen Schutzgutes erörtert worden sind, sollen dann der Schutz der Religion und des religiösen Gefühls, als objektive und subjektive Seite eines inhaltlich verbundenen Gegenstandes, im Rahmen der Bekenntnisbeschimpfung diskutiert werden. Es wird sich zeigen, dass keines der drei gängigen Begründungsmodelle heute die Existenz des § 166 StGB rechtfertigen kann. Vorausgehend sollen noch die verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen aufgezeigt werden, die der Zulässigkeit strafrechtlicher Normen Grenzen ziehen. Hieraus werden sich die Maßstäbe ergeben, die an die Zulässigkeit der verschiedenen Begründungsmodelle angelegt werden müssen.

#### 1. Verfassungsrechtliche Strafrechtsbegrenzung

Bei der strafrechtlichen Sanktionierung eines Verhaltens ist der Gesetzgeber nicht ganz frei in seinem Ermessen, sondern, wie bei jedem Akt hoheitlicher Gewalt, an die Vorgaben der Verfassung gebunden. Insbesondere aus den Grundrechten und den Bestimmungen der Art. 102 und 103 GG kann sich ergeben, ob ein bestimmtes Verhalten sanktioniert werden darf, oder in Einzelfällen sogar sanktioniert werden muss. Für die Bekenntnisbeschimpfung stellt sich daher die Frage, ob den Gesetzgeber eventuell eine Pflicht zu ihrer Sanktionierung trifft, und, falls dies nicht der Fall ist, in welchen verfassungsrechtlichen Grenzen er sie sanktionieren darf.

##### a. Pönalisierungspflicht

Eine Pönalisierungspflicht kann bestehen, wenn der Staat zum Schutze individueller Grundrechtspositionen gezwungen ist, einen Angriff auf ein Grundrecht mit strafrechtlichen Mittel zu unterbinden. Eine solche strafrechtliche Sanktionierungspflicht stellt aber die absolute Ausnahme dar.<sup>151</sup> Zwar ist der Gesetzgeber verpflichtet, auch im Rahmen der einfachen Gesetzgebung für den Schutz der Grundrechte vor Verletzung durch Dritte zu sorgen.<sup>152</sup> Ihm bleibt aber ein weiter Ermessensspielraum, mit welchen Mitteln

<sup>151</sup> Appel, S. 69.

<sup>152</sup> Sachs, Vor Art. 1 GG, Rn. 35; ausführlich: Dietlein.



er für diesen Schutz sorgt. Infrage kommt neben dem Strafrecht<sup>153</sup> vor allem die Ausgestaltung des Zivil- und des Verwaltungsrechts.<sup>154</sup> Einzig für den Fall des Schwangerschaftsabbruchs hat das Bundesverfassungsgericht angenommen, dass der Gesetzgeber zum Schutze des (ungeborenen) menschlichen Lebens verpflichtet sei, den Abbruch der Schwangerschaft strafbewehrt zu untersagen.<sup>155</sup> Der Gesetzgeber habe aber wiederum einen Ermessensspielraum, welche Sanktionen an dieses grundsätzliche Abtreibungsverbot geknüpft würden<sup>156</sup> und müsse das Strafmaß mit den Grundrechtspositionen der Mutter (Menschenwürde, Art. 1 Abs. 1 GG, körperliche Unversehrtheit, Art. 2 Abs. 2 GG, und ihr Persönlichkeitsrecht, Art. 2 Abs. 1 GG<sup>157</sup>) abwägen. Es zeigt sich also, dass eine Pönalisierungspflicht zum Schutze von Grundrechtspositionen nur in sehr engen Grenzen angenommen werden darf, nämlich wenn ein sehr bedeutendes Gut mit keinem anderen Mittel vor der befürchteten Verletzung geschützt werden kann. Für den Fall der Bekenntnisbeschimpfung erscheint eine Pönalisierungspflicht daher abwegig. Keine der in Betracht kommenden zu schützenden Grundrechtspositionen wie Religionsfreiheit, Menschenwürde oder die vom öffentlichen Frieden umfassten Güter Eigentum und Leben werden durch die Bekenntnisbeschimpfung derart nachhaltig bedroht, dass ausschließlich eine strafrechtliche Sanktionierung der staatlichen Schutzpflicht genügen würde. Es wird daher bei der folgenden Betrachtung der Strafbarkeitsbegründungen nicht mehr näher auf eine eventuelle Pönalisierungspflicht eingegangen werden. Eine solche kann aufgrund der engen, vom Bundesverfassungsgericht angenommenen Grenzen<sup>158</sup> nicht infrage kommen.

## b. Grenzen der Pönalisierungsbefugnis

Von großer Bedeutung für die folgende Diskussion der Strafbegründungen der Bekenntnisbeschimpfung ist aber die Frage, welche Grenzen dem Gesetzgeber beim Erlass von Strafnormen aus der Verfassung, insbesondere aus den Grundrechten der potentiellen Delinquenten erwachsen. Das strafbewehrte Untersagen eines Verhaltens greift auf zwei Arten in Grundrechte der potentiellen Delinquenten ein. Zum einen werden durch das Verbot des Verhaltens jedenfalls die allgemeine Handlungsfreiheit<sup>159</sup> (Art. 2 Abs. 1 GG) und eventuell andere Freiheiten wie die Kommunikationsfreiheiten aus Art. 5 GG berührt. Zum anderen kann die mit dem Verbot verknüpfte Sanktion einen eigenen Grundrechtseingriff darstellen.<sup>160</sup> Die Zulässigkeit eines solchen Grundrechtseingriffs wird vom Bundesverfassungsgericht regelmäßig dahingehend überprüft, ob ein legitimer Zweck mit der Sanktionsnorm verfolgt wird, die Sanktionierung zur Erreichung

<sup>153</sup> BVerfGE 39, S. 1, 45 ff..

<sup>154</sup> Jarass, Vorb. Vor Art 1, Rn. 7.

<sup>155</sup> BVerfGE 88, S. 203.

<sup>156</sup> BVerfGE 88, S. 203, 257 f..

<sup>157</sup> BVerfGE 88, S. 203, 254.

<sup>158</sup> Appel, S. 69.

<sup>159</sup> BVerfGE 80, S. 244, 252 ff.; 87, S. 388, 406 ff.; 92, 191, 197 ff..

<sup>160</sup> Appel, S. 163.

des Zwecks geeignet ist, kein milderes Mittel als das Strafrecht ähnlich Erfolg versprechend ist und schließlich, ob die strafbewehrte Sanktionierung des Verhaltens in Abwägung mit anderen betroffenen Gütern (Insbesondere den Grundrechten der Delinquenten) verhältnismäßig ist.<sup>161</sup>

Ausgangspunkt der verfassungsrechtlichen Überprüfung einer Strafnorm ist also die Frage, welches ein legitimer Zweck sein kann, den der Strafgesetzgeber verfolgt. Das Grundgesetz selbst nimmt keine ausdrückliche Beschränkung des Strafgesetzgebers auf bestimmte Zwecke vor.<sup>162</sup> Einige Formulierungen des Bundesverfassungsgerichts scheinen darauf hinzudeuten, dass eine grundsätzliche Einschränkung des Strafgesetzgebers anhand der gesellschaftlichen Aufgabe des Strafrechts angenommen wird. So sieht das Bundesverfassungsgericht die Aufgabe des Strafrechts darin, „die Grundlagen eines geordneten Gemeinschaftslebens zu schützen“<sup>163</sup> und Handlungen zu ahnden, „die einem ethischen Minimum widersprechen“<sup>164</sup>. Wenn diese Formulierungen auch die inhaltliche Bindung des Strafgesetzgebers an bestimmte Aufgaben nahe legen, so geben sie doch für den Einzelfall keine konkreten Anhaltspunkte, welche Zwecke den Einsatz des Strafrechts zu rechtfertigen vermögen. Appel zeigt, dass das Bundesverfassungsgericht<sup>165</sup> im Ergebnis „keine materielle Untergrenze für einen legitimen Strafrechtsschutz kennt“<sup>166</sup>. „Das Bundesverfassungsgericht prüft dementsprechend“, so Appel weiter, „nicht im Sinne der strafrechtlichen Rechtsgutslehre, ob das vom Gesetzgeber mit den Mitteln des Strafrechts geschützte Gut Teil einer schützenswerten objektiven Wertordnung ist. Erforderlich ist allein, dass die vom Gesetzgeber verfolgten Belange vor der Verfassung Bestand haben.“<sup>167</sup> Es muss also in erster Linie geprüft werden, ob die aufgestellte Verbotsnorm verfassungskonform ist. Bei der Strafbewehrung dieser Verbotsnorm gesteht das Bundesverfassungsgericht dem Strafgesetzgeber einen weiten Einschätzungsspielraum zu.<sup>168</sup> Appel entnimmt der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, dass auch die strafrechtliche Untersagung „bloß“ unsittlichen Verhaltens verfassungsrechtlich zulässig sei.<sup>169</sup> Lediglich dort, wo ein Verhalten ganz im Privatbereich bleibe und keinen Gemeinschafts- und Sozialbezug aufweise, sei bereits die Verbotsnorm unzulässig und folglich auch eine strafrechtliche Sanktionierung.<sup>170</sup>

<sup>161</sup> BVerfGE 30, S. 292, 316; 63, S. 88, 115; 67, S. 157, 173; 90, S. 145, 172 f..

<sup>162</sup> Ausdrückliche Beschränkungen des Strafgesetzgebers enthält das Grundgesetz lediglich mit den Regelungen aus Art. 102 GG (Verbot der Todesstrafe) und Art. 103 Abs. 2 und 3 GG (nullum crimen, nulla poena; ne bis in idem) (Appel, S. 59.).

<sup>163</sup> BVerfGE 88, S. 203, 257; ähnlich BVerfGE 27, S. 18, 29; 39, S. 1, 46; 45, S. 187, 253; 51, S. 60, 74 f..

<sup>164</sup> BVerfGE 92, S. 277, 329.

<sup>165</sup> Etwa BVerfGE 90, S. 145, 175.

<sup>166</sup> Appel, S. 64.

<sup>167</sup> Appel, S. 199.

<sup>168</sup> BVerfGE 80, S. 244, 255 f..

<sup>169</sup> Appel, S. 200.

<sup>170</sup> Appel, S. 202.

### c. Bestimmtheitsgrundsatz, Art. 103 Abs. II GG

Neben der materiellen Begrenzung der Pönalisierungsbefugnis durch das Erfordernis eines verfassungskonformen Zwecks stellt die Verfassung auch Anforderungen an das „Wie“, also die Ausgestaltung einer Strafnorm. Gemäß Art. 103 Abs. II GG kann eine Tat nur dann bestraft werden, „wenn die Strafbarkeit gesetzlich bestimmt war, bevor die Tat begangen wurde“<sup>171</sup>. Daraus ergibt sich das Erfordernis der Bestimmtheit für den Wortlaut strafrechtlicher Normen. Es müssen, so das Bundesverfassungsgericht, die Voraussetzungen der Strafbarkeit so konkret umschrieben werden, „dass Tragweite und Anwendungsbereich der Straftatbestände zu erkennen sind und sich durch Auslegung ermitteln lassen“<sup>172</sup>. Dies hat den Zweck, dass der Einzelne von vorneherein wissen kann, welches Verhalten untersagt ist und welche Strafe ihm bei einem Verstoß droht.<sup>173</sup> Allerdings ist die Verwendung unbestimmter, wertausfüllungsbedürftiger Begriffe und Generalklauseln zulässig.<sup>174</sup> Dies führt im Ergebnis dazu, dass nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts lediglich die Gefahr einer Strafbarkeit erkennbar sein muss<sup>175</sup> und der Bestimmtheitsgrundsatz des Art. 103 Abs. II GG keine sehr strengen Anforderungen an den Wortlaut einer Strafnorm stellt.

Zwar sind die Begründung der Strafnorm und ihr Wortlaut getrennte Gegenstände. Häufig wird jedoch das zu schützende Gut auch in den Wortlaut des Tatbestandes aufgenommen, wie etwa der öffentliche Friede bei § 166 StGB. Dann wird durch den Grundsatz der Bestimmtheit noch deutlicher, was das Erfordernis des verfassungskonformen Zwecks einer Strafnorm ohnehin schon festlegt, nämlich dass auch die Begründung der Strafbarkeit nur mit klaren Begriffen erfolgen kann. Erhalten Begriffe wie öffentlicher Friede oder Religiöses Gefühl Eingang in den Wortlaut des Tatbestandes, so muss auch am Maßstab des Art. 103 Abs. II GG deren Klarheit und Stichhaltigkeit überprüft werden.

### d. Zusammenfassung

Es zeigt sich also, dass für die vorliegende Untersuchung der Bekenntnisbeschimpfung von verfassungsrechtlicher Seite vor allem die Frage ausschlaggebend ist, ob der Strafgesetzgeber einen verfassungskonformen Zweck mit der Unteragung des Verhaltens verfolgt. Es muss hier noch einmal herausgestellt werden, dass das Bundesverfassungsgericht keine Einschränkung des Strafgesetzgebers auf den Schutz eines bestimmten Rechtsgüterkataloges annimmt, wie sie in der Literatur<sup>176</sup> vielfach vertreten wird. Nach-

<sup>171</sup> Art. 103 Abs. II GG.

<sup>172</sup> BVerfGE 75, 329, 341; ebenso: BVerfGE 41, 314, 319; 47, 109, 120; 55, 144, 152.

<sup>173</sup> BVerfGE 73, 206, 234 f..

<sup>174</sup> BVerfGE 66, 337, 355; 92, 1, 12; 96, 68, 97 f..

<sup>175</sup> Degenhart, Sachs, Art. 103 GG, Rn. 68; Appel, S. 119.

<sup>176</sup> Das umfassende Schrifttum zur dogmatischen Begrenzung des Strafrechts soll im Rahmen dieser Arbeit nicht ausführlich dargestellt werden. Wo das Schrifttum über den Rechtsgüterschutz den vorliegenden Gegenstand der Bekenntnisbeschimpfung behandelt, sind diese Stellungnahmen in die Diskussion der Begründungsmodelle eingeflossen. Als Überblick siehe etwa: Frisch, An den Grenzen des Strafrechts; Appel, S. 333 ff..

dem der verfolgte Zweck identifiziert, dem Bestimmtheitsgrundsatz entsprechend klar benannt und seine Verfassungskonformität überprüft wurde, stellt sich die Frage, ob das gewünschte Ziel gerade mit dem Mittel der Strafbewehrung verfolgt werden muss, ob das Mittel also geeignet und kein milderes Mittel ähnlich Erfolg versprechend ist. Schließlich ist es erforderlich, die Bedeutung des verfolgten Zweckes abzuwägen mit den Grundrechtspositionen der Delinquenten und den negativen gesellschaftlichen Auswirkungen einer solchen Regelung. Dies sind die verfassungsrechtlichen Maßstäbe, welche sich aus der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts ablesen lassen. Sie liegen der folgenden Betrachtung der Strafbegründungen der Bekenntnisbeschimpfung zugrunde und bieten auch ein Gerüst für den Gang der Untersuchung. Hinsichtlich jedes Begründungsmodells muss vor allem der verfolgte Zweck klar benannt und seine Verfassungskonformität überprüft werden. Sodann wird diskutiert werden, ob die Strafbarkeit der Bekenntnisbeschimpfung zur Erreichung des jeweiligen Zweckes in Abwägung mit den Grundrechtseinschränkungen (insbesondere der Kommunikationsfreiheiten) und den gesellschaftlichen Auswirkungen (Klima der öffentlichen Debatte, Erhalt von Wertvorstellungen etc.) gerechtfertigt werden kann und wünschenswert erscheint.

## 2. Friedensschutztheorie

Die Friedensschutztheorie fordert, religiöse Beleidigungen deshalb zu untersagen, weil durch solche Provokationen das friedliche Miteinander verschiedener Religionsgruppen und Konfessionen in der Gesellschaft gefährdet werde und - im Extremfall - die Gefahr gewalttätiger Auseinandersetzungen zwischen den Beteiligten drohe. Die Friedensschutztheorie macht daher den „öffentlichen Frieden“, also das friedliche, tolerante Miteinander innerhalb der Gesellschaft zum Schutzgut des Gotteslästerungsparagraphen.<sup>177</sup> Ausweislich der Gesetzesbegründung<sup>178</sup> und der Kommentarliteratur<sup>179</sup> bildet der öffentliche Friede das Schutzgut des § 166 StGB.

Dieses Begründungsmodell für die Strafbarkeit von Religionsbeleidigungen trifft aber auf verschiedene Bedenken. Es sollen daher im Folgenden zunächst die drei unterschiedlichen Modelle des öffentlichen Friedens voneinander abgegrenzt und ihre jeweilige Überzeugungskraft überprüft werden. Es wird sich herausstellen, dass keines der drei denkbaren Modelle einen belastbaren Strafgrund für den § 166 StGB liefern kann.

Im Rahmen der Friedensschutztheorie tauchen unterschiedliche Ausgestaltungen dieses Begriffs auf, die jeweils auf verschiedene dogmatische Bedenken treffen. Der öffentliche Friede wird zudem nicht nur im Rahmen des § 166 StGB als mögliches Schutzgut diskutiert, sondern beispielsweise ebenfalls für § 126 StGB (Störung des öffentlichen Friedens durch Androhung von Straftaten)<sup>180</sup>, § 130 StGB (Volksverhetzung)<sup>181</sup> und § 80

<sup>177</sup> Etwa Blei; Dippel; Rudolphi/ Rogall; Zipf.

<sup>178</sup> BT-Drucksache V/ 4094, S. 28.

<sup>179</sup> Dippel, LK § 166, Rn. 6; Lenckner, Schönke/ Schröder Vor § 166, Rn. 2; Fischer, § 166, Rn. 2.

<sup>180</sup> Lenckner/ Sternberg-Lieben, Schönke/ Schröder, § 126, Rn. 1; Fischer, § 125, Rn. 2.

<sup>181</sup> Lenckner/ Sternberg-Lieben, Schönke/ Schröder, § 130, Rn. 1a; Fischer, § 130, Rn. 2a.

a StGB (Aufstacheln zum Angriffskrieg)<sup>182</sup>. Dabei ergibt sich bei jedem Tatbestand wiederum eine eigenständige Auffassung eines negativen Zustandes, der als Störung des öffentlichen Friedens aufgefasst wird. Ein einheitliches Bild des Schutzgutes „öffentlicher Friede“ ist also auch von Tatbestand zu Tatbestand nicht gegeben, was eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Begründungsmodell erschwert und eine differenzierte Betrachtung der verschiedenen Modelle des öffentlichen Friedens erforderlich macht.

#### a. Abwesenheit von Rechtsbrüchen und Gefühl der Rechtssicherheit

Eine denkbare Interpretation des Begriffs „öffentlicher Friede“ setzt diesen mit der Rechtssicherheit gleich. Die Rechtsprechung des Reichsgerichts sah im öffentlichen Frieden die „Abwesenheit von Rechtsbrüchen“<sup>183</sup> und fügte später das subjektive Moment des Vertrauens auf diese Rechtssicherheit in der Bevölkerung an<sup>184</sup>, sodass ein dualistisches Bild des öffentlichen Friedens aus objektiver und subjektiver Komponente entstand. Blei hält 1983 in diesem Sinne den öffentlichen Frieden für „das objektive Bestehen eines Friedenszustandes unter der Herrschaft des Rechts“ und „das Gefühl der Allgemeinheit,... dass unter der Herrschaft des Rechts der Gemeinschaftsfriede gesichert ist“<sup>185</sup>.

Diese Kombination aus objektivem und subjektiven Moment täuscht aber darüber hinweg, dass beide Bestandteile eine unterschiedliche Bedeutung haben und durch unterschiedliches Verhalten angegriffen werden.<sup>186</sup> Ein Rechtsbruch zieht nicht immer einen Verlust an Vertrauen in die Rechtssicherheit nach sich und ein Verlust an solchem Vertrauen kann vollkommen losgelöst von eventuellen Rechtsbrüchen, etwa durch verunsichernde Berichterstattung entstehen. Beide Aspekte, der objektive und der subjektive, müssen getrennt betrachtet werden, denn sie stellen kein einheitliches Rechtsgut dar.<sup>187</sup>

#### aa. Unbehelligtes Recht

Der objektive Teil, die Abwesenheit von Rechtsbrüchen, ist ein Sammelbegriff. Er stellt die Gesamtheit der Verhaltensweisen der Bevölkerung dar. Dies ist nur der Zustand, in dem bestehende (strafrechtliche) Normen nicht gebrochen werden.<sup>188</sup> Ein solcher Zustand besteht nicht allgemein oder losgelöst vom einzelnen Rechtsbruch oder der einzelnen Handlung eines Menschen, welche die Rechtsordnung einhält.

Was aber von diesen Normen ge- oder verboten wird, darüber vermag der Begriff der Rechtssicherheit keine Auskunft zu geben, sondern er ist nur ein Sammelbegriff für den Geltungsanspruch, die „Herrschaft“ des Strafrechts. Die Unbehelligtheit des Rechts ist „das Recht selbst in seiner objektiven Gestalt“<sup>189</sup>. Zur Legitimierung einer Strafnorm

<sup>182</sup> Auch der „Völkerfriede“ (Stree/ Sternberg-Lieben, Schönke/ Schröder, § 80 a Rn. 2).

<sup>183</sup> RGSt. 15, 117.

<sup>184</sup> RGSt. 71, 249.

<sup>185</sup> Blei, S. 262.

<sup>186</sup> Hörnle, Verhalten, S. 92; Binding, S. 352.

<sup>187</sup> Fischer, Grundlagen, S. 522 ff..

<sup>188</sup> Hörnle, Verhalten, S. 93; Fischer, Grundlagen, S. 529 f.; Renzikowski, S. 187.

<sup>189</sup> Fischer, Grundlagen, S. 442.

kann daher der Begriff des öffentlichen Friedens im Sinne von Rechtssicherheit (also der Abwesenheit von Rechtsbrüchen) nicht herangezogen werden, oder wie Hörnle sagt: „Eine Rechtsgutsdefinition, die den zu schützenden Zustand schlicht im Unterbleiben von Straftaten sieht, hat keinen eigenständigen Bedeutungsgehalt“<sup>190</sup>. Fischer führt aus: „Die Pönalisierung von Friedensstörungen als Rechtsverletzungen kann somit nur das schützen, was schon anderweitig durch Strafvorschriften gesichert wird“<sup>191</sup>. Ähnlich argumentiert auch Streng: „Da der öffentliche Frieden oder die öffentliche Ordnung keinen Wert an sich darstellt, vielmehr gesellschaftlich notwendige Entwicklungen oft unvermeidlich ein gewisses Maß an Unfriede und Unordnung mit sich bringen, müssen zur bloßen Qualifikation als friedensgefährdendes Verhalten regelmäßig weitere Unwertelemente hinzutreten, um für solches Verhalten das Prädikat strafbedürftig und strafwürdig zu rechtfertigen.“<sup>192</sup> Öffentlicher Friede im Sinne objektiver Rechtssicherheit ist die Einhaltung der Normen, nicht deren Schutzgut.

### *bb. Empfundene Rechtssicherheit*

Der subjektive Aspekt, das Vertrauen auf das Ausbleiben von Rechtsbrüchen in der Bevölkerung<sup>193</sup>, stößt auf andere Bedenken. Denn dieses Vertrauen und ein möglicher Verlust dessen und die entsprechenden Ursachen sind kaum messbar.<sup>194</sup> Ob durch ein konkretes Verhalten eines Einzelnen bei der übrigen Bevölkerung der Eindruck einer weitgehend eingehaltenen und durchgesetzten Rechtsordnung erschüttert werden kann, ist bereits fraglich. Noch schwerer wird festzustellen sein, ob nicht ein eventueller Verlust an Vertrauen in die Rechtssicherheit eher durch die Medien oder sonstige Einflüsse hervorgerufen wird und ob dieses Gefühl von Unsicherheit dann ein berechtigtes ist oder eine hysterische Überreaktion.<sup>195</sup> Schließlich darf der Bevölkerung auch eine gewisse Festigkeit in ihrer Erwartungshaltung an die Einhaltung der Rechtsordnung abverlangt werden. Das Recht muss sich dann behaupten, wenn es angegriffen wird, nicht wenn jemand oder alle das Gefühl haben, es werde angegriffen. Letzteres würde bedeuten, dass das Gesetz zur Beschwichtigung einer hysterischen Bevölkerung auf vermeintliche Angriffe und Gefahren reagiert. Diese Unklarheit, die eine subjektive Komponente wie „Vertrauen in die Rechtssicherheit“ dem Begriff des öffentlichen Friedens verleihen würde, schließt eine derartige Interpretation aus, denn sie ist zur Legitimation einer Strafnorm zu vage.<sup>196</sup> Das „Gefühl der Rechtssicherheit“ zu schützen, würde bedeuten, rein symbolisch gegen vermeintliche Angriffe auf das Recht vorzugehen. Wann aber tatsächlich eine Veränderung sozialpsychologischer Zustände stattgefunden hat oder zu

<sup>190</sup> Hörnle, Verhalten, S. 93; ähnlich: Stratenwerth, S. 387.

<sup>191</sup> Fischer, Friede, NStZ 1988, 159, 162 f..

<sup>192</sup> Streng, S. 509 f..

<sup>193</sup> BGHSt 29, 26, 28.

<sup>194</sup> Hörnle, S. 102.

<sup>195</sup> Kargl, Jura 2001, S. 182; Streng, S. 514 f..

<sup>196</sup> ebenso: Hörnle, Verhalten, S. 104.

befürchten ist, ist so schwer festzustellen, dass der Schutz des Gefühls der Rechtssicherheit nicht zu einem ausreichend bestimmten Tatbestand führen kann.<sup>197</sup>

*cc. Zwischenergebnis: objektive/ subjektive Rechtssicherheit*

Definiert man also den öffentlichen Frieden als einen Zustand der Einhaltung des Rechts und einer Wahrnehmung desselben in der Bevölkerung, so enthalten weder der objektive noch der subjektive Teil dieser Definition eine eigenständige, schützbare Position. Vielmehr sind sie nur die Gesamtheit und die Wahrnehmung der einzelnen Schutzgüter der Rechtsordnung.

**b. „Klimaschutz“**

Eine andere Begriffsbestimmung sieht den öffentlichen Frieden gefährdet, wenn ein „psychisches Klima“ geschaffen werde, in dem potentielle Täter zu Straftaten aufgehetzt werden könnten.<sup>198</sup> Aus dieser Negativdefinition ergibt sich eine Bestimmung des öffentlichen Friedens als eines sozialpsychologischen Zustandes, in dem niemand zu Straftaten gereizt wird. Diese Idee bezieht sich vor allem auf den Tatbestand der Volksverhetzung in dem Sinne, dass es dem Sprecher gerade darauf ankommt, Gleichgesinnte zu Handlungen gegen den „gemeinsamen Feind“ zu bewegen.<sup>199</sup> Insbesondere im politisch-gesellschaftlich aufgeheizten Klima der 70er Jahren und vor dem Hintergrund des Terrorismus ist eine Ausweitung der Strafbarkeit auf das Vorfeld von Gewalttaten diskutiert worden.<sup>200</sup> Der Forderung nach mehr Vorfeldschutz lag die Befürchtung zugrunde, dass „gewaltpropagierende Äußerungen die Bereitschaft – nicht zuletzt von jungen Menschen – fördern könnte, die Gewaltanwendung und deren Propagierung als Mittel zur Lösung von politischen, sozialen oder individuellen Konflikten zu betrachten“.<sup>201</sup> Dies schlug sich im 14. Strafrechtsänderungsgesetz von 1976 nieder, dass die Androhung und Billigung und Belohnung von Straftaten sanktioniert. Dieser historische Kontext, in welchem eine besonders starke Vorfeldkriminalisierung in Betracht gezogen wurde, zeigt auch schon die Gefahren derselben: Ein durch gesellschaftliche Konflikte bedrängter Staat neigt zu einem restriktiven Umgang mit öffentlichen Meinungsäußerungen. Auch auf die seit dem 11. September 2001 deutlich gewordene Terrorgefahr reagiert der deutsche Staat mit umstrittenen Maßnahmen auf dem Gebiet der inneren Sicherheit. So ist aufgrund des Gesetzes zur Verfolgung der Vorbereitung von schweren staatsgefähr-

<sup>197</sup> Zum Erfordernis der Bestimmtheit siehe oben, III. 1. b) und c), zur staatlichen Pönalisierungsbefugnis und dem Bestimmtheitsgrundsatz aus Art. 103 Abs. 2 GG.

<sup>198</sup> BGHSt 29, 26, 28; 34, 331; 46, 36, 40; 46, 212, 221 f..

<sup>199</sup> Krauß, LK § 130 StGB, Rn. 3; Lenckner/ Sternberg-Lieben, Schöneke/ Schröder § 130, Rn. 1a.

<sup>200</sup> Stree weist auf die Gefahren eines fallbezogenen Strafrechts hin, hält aber die Regelungen des 14. Strafrechtsänderungsgesetzes für sachgemäß: Stree, NJW 1976, 1177; Rudolphi hält grundsätzlich eine Vorverlagerung der Strafbarkeit ins Vorbereitungsstadium wegen der besonderen Gefährlichkeit von terroristischen Vereinigungen für gerechtfertigt, mahnt aber eine restriktive Anwendung der entsprechenden Tatbestände (§§ 129, 129a, 140 StGB) an: Rudolphi, ZRP 1979, 214.

<sup>201</sup> Laufütte, MDR 1976, 441, 441.



denden Straftaten vom 4. August nunmehr beispielsweise gemäß § 89a StGB<sup>202</sup> die bloße Aneignung von Fähigkeiten im Umgang mit Sprengstoffen strafbar.<sup>203</sup> Auch hier zeigt sich, dass der Staat gerade unter steigendem sicherheitspolitischem Druck geneigt ist, den Vorfeldschutz anerkannter Rechtsgüter auszuweiten.

Ob aber, so Stree, „die Ausrichtung neuer Strafvorschriften an aktuellen Ereignissen stets das rechte Maß für ein sinnvolles Strafrecht abgibt, mag fraglich sein. Die Gefahren liegen auf der Hand. Die Versuchung, bestimmte Vorfälle künftig unter allen Umständen mit den Mitteln des Strafrechts zu unterbinden, ist groß und führt leicht dazu, unter dem Druck akuten Geschehens den Strafbereich unsachgemäß zu überdehnen“<sup>204</sup>.

Im Rahmen des § 166 StGB taucht allerdings ein ähnlicher Gedanke auf, denn eine Richtung der Friedensschutzhtheorie stellt darauf ab, dass es aufgrund der Beschimpfung zu Gewalttaten der Provozierten kommen könnte.<sup>205</sup> Nach dieser Vorstellung wird nicht der Gleichgesinnte, sondern der Gegner des Sprechers zu Straftaten gereizt. Diese Konstellation ist also anders gelagert, als im Fall der Terrorismusbekämpfung, wo der Gleichgesinnte zu Folgetaten angeregt wird. Gemeinsam ist beiden Konstellationen aber, dass ein Verhalten pönalisiert werden soll, welches zu Folgetaten anderer, frei verantwortlicher Personen führen könnte.

Rudolphi/ Rogall verweisen auf die sinngebende Bedeutung der Religion insbesondere für labile Persönlichkeiten und darauf, dass eine Infragestellung dieses Sinns für die Betroffenen „zu einem Verlust an äußerer Verhaltenskontrolle und damit letztlich zu einer Unsicherheit im Ablauf gesellschaftlicher Interaktionen“<sup>206</sup> führen könnte. Mit anderen Worten sind Religion und Weltanschauung für den Einzelnen so bedeutende Themen, dass ein Angriff auf seine diesbezüglichen Überzeugungen dazu führen kann, dass er selbst aggressiv wird. Zipf sieht in § 166 StGB die Grenzziehung für die Form gesellschaftlicher Auseinandersetzungen. Diese dürften durchaus hart geführt werden, müssten aber die Grenzen der „Gemeinschaftsverträglichkeit“<sup>207</sup> einhalten. Dies deutet an, dass die Gemeinschaftsverträglichkeit überschritten wird, wenn mehr droht, als der harte verbale Konflikt, also etwa die Gewalttätigkeit.

#### *aa. Problem der „Vorfeldkriminalisierung“*

Wenn es um die Verhinderung anderer Straftaten (der Gleichgesinnten oder des Provozierten) geht, so werden damit indirekt die Rechtsgüter jener Tatbestände geschützt, deren Bruch verhindert werden soll, nämlich das Eigentum, die Gesundheit etc. derjenigen, die von denen angegriffen werden könnten, die durch eine religiöse Beleidigung

<sup>202</sup> Fischer, § 89 a, Rn. 1 ff.; ausführlich: Zöller, S. 265 ff..

<sup>203</sup> Allerdings wurde als subjektive Tatbestandsvoraussetzung die Absicht zur Begehung einer schweren staatsgefährdenden Straftat aufgenommen, sodass immerhin eine gewisse Nähe zur Folgetat erforderlich ist.

<sup>204</sup> Stree, NJW 1976, 1177, 1177 f..

<sup>205</sup> Etwa Rudolphi/ Rogall, SK StGB, Vor § 166.

<sup>206</sup> Rudolphi/ Rogall, SK StGB, Vor § 166 Rn. 5.

<sup>207</sup> Zipf, NJW 1969, 1944, 1944.



provoziert werden.<sup>208</sup> Es entsteht somit ein vorverlagerter oder „flankierender“ Rechtsschutz für die individuellen, anerkannten Rechtsgüter, die vor gewalttätigen Handlungen anderer geschützt werden sollen und die bereits in anderen Tatbeständen unmittelbar geschützt sind.<sup>209</sup> „Die öffentliche Ordnung oder der öffentliche Friede“, so Streng, „stellen somit eigentlich selbst keine Rechtsgüter dar, sondern geben eine Umschreibung für die Vorverlagerung des Schutzes von (anderen) Rechtsgütern, also letztlich polizeiliche Zwecke“<sup>210</sup>.

Unklar ist aber, von welcher Schwelle an diese Vorfeldstrafbarkeit einsetzen darf. Bei der Formulierung eines kollektiven Rechtsguts in diesem Sinne besteht die Gefahr, dass darüber hinweggetäuscht wird, dass es eigentlich um den Schutz anerkannter individueller Rechtsgüter geht.<sup>211</sup> Dieses Verständnis des öffentlichen Friedens will bereits im Vorfeld zur eigentlichen Rechtsgutsverletzung eine Schwelle schaffen, die Einflüsse verhindern soll, welche die spätere Rechtsgutsverletzung wahrscheinlicher werden lassen. Ein solcher ausgedehnter Schutz individueller Rechtspositionen ist sicherlich ein legitimer, verfassungskonformer Zweck, den der Strafgesetzgeber beabsichtigen darf.<sup>212</sup> Dieser Zweck, nämlich Vorfeldschutz, muss aber klar benannt werden und ist einer strengen Abwägung zu unterziehen.<sup>213</sup> Denn im Vorfeldbereich steht eine vage Gefahrenlage weit reichenden Freiheitseinschränkungen gegenüber.

Wo hier die Grenze zu ziehen ist und welche Einflüsse als so gefährlich gelten, dass sie unterbunden werden müssen, das bleibt zu klären. Schon die Anstiftung zu einer fremden Tat stellt lediglich eine Einflussnahme auf das freiverantwortliche Entschluss zum Handeln eines anderen dar,<sup>214</sup> ähnlich wie das Billigen und Aufstacheln. Es lassen sich aber unterschiedliche Grade an Nähe zum Folgedelikt ausmachen.<sup>215</sup> Macht man den Provokateur einer fremden Handlung für die Gefahr verantwortlich, die er für ein fremdes individuelles Rechtsgut verursacht, so muss hierbei klargestellt werden, welche Qualität (Wahrscheinlichkeit, Vorhersehbarkeit für den Sprecher etc.) die ausgelöste Gefahr haben muss, um zur Strafbarkeit zu führen, oder, so Hörnle, „wie verdünnt das Gefahrenpotential für ein Individualrechtsgut sein darf, damit die Strafbarkeit noch gerechtfertigt werden kann“<sup>216</sup>.

<sup>208</sup> Hörnle, Verhalten, S. 95 f..

<sup>209</sup> Fischer, § 130 StGB, Rn. 2.

<sup>210</sup> Streng, S. 510; ebenso: Müller-Dietz, S. 99.

<sup>211</sup> Hörnle, Verhalten, S. 96.

<sup>212</sup> Zum Erfordernis des verfassungskonformen Zwecks siehe oben, III. 1. b), Grenzen der Pönalisierungsbefugnis.

<sup>213</sup> Auch zur Erforderlichen Abwägung mit den eingeschränkten Grundrechtspositionen potentieller Delinquenten und anderer gesellschaftlicher Auswirkungen siehe oben, III. 1. b), Grenzen der Pönalisierungsbefugnis.

<sup>214</sup> Fischer, § 26, Rn. 3; Cramer/ Heine, Schönke/ Schröder, § 26, Rn. 1.

<sup>215</sup> Hörnle, Verhalten, S. 96.

<sup>216</sup> Hörnle, Verhalten, S. 97.

Der Tatbestand eines „Vorfeld-Delikts“ muss hierüber klare Auskunft geben und darf sich nicht hinter einem Begriff des öffentlichen Friedens verschansen, der ein Klima ohne Anreize zu Gewalttaten zum kollektiven Rechtsgut erhebt.<sup>217</sup>

Ein besonderes Problem bei einer derartigen Konstruktion eines Gefährdungsdelikts ist, dass dem Provokateur nicht etwa vorgeworfen wird, dass er die Gefahr für die Ingangsetzung einer natürlichen Kausalkette geschaffen habe, sondern dass er den Anlass bietet für das freiverantwortliche Handeln eines anderen Menschen. Dem Provokateur wird dann eventuell das Unrecht zugerechnet, das der Provozierte später begehen könnte. Diese Verteilung der Verantwortung zwischen Sprecher und Gewalttätigem erscheint aber fragwürdig.<sup>218</sup> „Man darf daher“, so Beisel, „nicht einfach den Anlass für die Unruhe verbieten, noch dazu strafrechtlich verfolgen. Dies würde eine völlige Verkennung derjenigen bedeuten, die die Rechtsordnung beeinträchtigen“<sup>219</sup>. Schon das bloße Ansprechen eines gesellschaftlichen Konfliktes könnte Verantwortung für gewalttätige Auseinandersetzungen auslösen. Auf der anderen Seite ist auch die Anstiftung zu fremden Straftaten unter Strafe gestellt. Wann also ist demjenigen, der eigene Gedanken äußert, Verantwortung für das freiverantwortliche Verhalten Dritter zuzuschreiben?

#### *bb. Vorfeldbereich „Nähe zur Folgetat“*

Zum einen muss berücksichtigt werden, ob die Äußerung des Sprechers eine Straftat überhaupt gedanklich ins Spiel bringt.<sup>220</sup> Wird durch die konkrete Äußerung eine Rechtsverletzung als eine Möglichkeit zur Lösung eines Problems diskutiert, für gut geheißen oder gar als der einzige Ausweg betrachtet, so befindet sich der Sprecher in größerer Nähe zur Rechtsverletzung, als wenn er bloß eine andere Bevölkerungsgruppe kritisiert oder auch beleidigt.

Jakobs stellt zum anderen darauf ab, wie sehr durch eine Äußerung das Normvertrauen des Betroffenen, also des eventuell Verletzten angegriffen wird.<sup>221</sup> Ist eine Äußerung geeignet, einen Rechtsbruch wahrscheinlicher erscheinen zu lassen, etwa durch die Eindringlichkeit, mit der das Delikt gutgeheißen wird oder aufgrund des organisatorischen Einflusses des Sprechers auf den potentiellen Täter? Dann erhöht sich auch die Wirkung der Äußerung auf die zu erwartende Geltung der Schutznorm und das Vorfeldverhalten rückt näher an die eigentliche Rechtsverletzung heran.

Im Falle des § 166 StGB geht es aber gerade nicht, wie bei den typischen „Klimaschutzdelikten“ darum, dass der Sprecher Straftaten in Erwägung zieht, billigt, oder dazu aufruft. Ein solches Verhalten fiel dann bereits unter die Tatbestände der Androhung von

<sup>217</sup> Zum Erfordernis der Bestimmtheit siehe oben, III. 1. b) und c).

<sup>218</sup> Aus diesem Grund wird der öffentliche Friede auch als Schutzgut der Beleidigungstatbestände abgelehnt. Der Beleidiger soll nicht dafür gerade stehen müssen, dass der Provozierte eventuell zum Duell fordert. Vergleiche: Tenckhoff, S. 23.

<sup>219</sup> Beisel, Kunstfreiheit, S. 352.

<sup>220</sup> Jakobs, Kriminalisierung, ZStW 97 (1985), 751, 779.

<sup>221</sup> Jakobs, Kriminalisierung, ZStW 97 (1985), 751, 779.

Straftaten (§ 126 StGB)<sup>222</sup>, Volksverhetzung (§ 130 StGB)<sup>223</sup> etc. Die „bloße“ Beleidigung eines fremden Bekenntnisses, wie sie der Tatbestand des § 166 StGB sanktioniert, beinhaltet typischerweise keine Andeutung oder Anregung einer Folgestraftat. Dass der Gotteslästerer bei der Äußerung einer Beschimpfung folgende Gewalttaten intendiert, kann nicht unterstellt werden und eine solche Absicht ist gerade nicht im Tatbestand des § 166 StGB enthalten.<sup>224</sup>

Auch fehlt es dem Gotteslästerer an einem organisatorischen Einfluss auf den potentiellen Gewalttäter. Wie Provozierte oder Gleichgesinnte auf seine Äußerung reagieren, das liegt außerhalb seines Einflussbereichs. Er richtet sich dem Tatbestand des § 166 StGB nach nicht notwendig an Anhänger seiner eigenen Meinung oder an ein besonders aufgebracht „gegnerisches“ Publikum.

Also liegt der klassische Fall einer Bekenntnisbeschimpfung im Sinne des § 166 StGB zwar im weitesten Sinne im Vorfeld möglicher Folgestraftaten, es besteht aber gerade keine besondere Nähe zu folgenden Rechtsgutsverletzungen, wie dies etwa bei der Volksverhetzung der Fall ist. Daher stellt zwar sicherlich auch der Schutz gefährdeter Rechtsgüter in einem weiten Vorfeld zum eigentlichen Delikt einen verfassungskonformen Zweck dar, der die Sanktionierung von Straftaten rechtfertigen kann.<sup>225</sup> Es ist aber eine strenge Abwägung erforderlich, die die Freiheitseinschränkungen der Strafnorm mit der geringen Gefahrenlage für die zu schützenden Rechtspositionen in ein sinnvolles Verhältnis setzt.<sup>226</sup>

#### *cc. Verhältnis des § 166 StGB zu § 130 StGB*

Soweit aber eine Bekenntnisbeschimpfung diese Nähe und Wahrscheinlichkeit folgender Straftaten aufweist, wenn also der Sprecher sein Publikum auch ersichtlich zu Gewalttaten anheizt, so fällt dieses Verhalten ja gerade unter den § 130 StGB.<sup>227</sup> Für eine tatbestandliche Fassung der Bekenntnisbeschimpfung, die diese Merkmale aufnehmen würde, besteht kein Bedürfnis. Einem solchen Tatbestand käme keine eigenständige Bedeutung zu, denn die Fälle der Anregung und Provokation von Folgestraftaten sind ja gerade von § 130 StGB erfasst.<sup>228</sup>

Schmitz zeigt, dass etwa die Beleidigung des jüdischen Bevölkerungsteils von der Rechtsprechung unproblematisch unter § 130 StGB subsumiert wird und insofern § 166

<sup>222</sup> Fischer, § 126 StGB, Rn. 5 ff.

<sup>223</sup> Fischer, § 130 StGB, Rn. 14.

<sup>224</sup> Fischer, § 166 StGB, Rn. 15.

<sup>225</sup> Zu den geringen Anforderungen an einen verfassungskonformen Zweck bei der Pönalisierung von Verhaltensweisen siehe oben unter III. 1. b).

<sup>226</sup> Die Abwägung der Verhältnismäßigkeit von Mittel und Zweck stellt ein Gegengewicht zu der niedrigen Anforderung eines verfassungskonformen Zwecks für die Befugnis der Strafgesetzgebers, siehe oben, III. 1. b).

<sup>227</sup> Fischer, § 130 StGB, Rn. 26 ff.; Krauß, LK § 130, Rn. 38.

<sup>228</sup> Ebenso: Pawlik, Gotteslästerung, S. 42.

StGB entbehrlich ist.<sup>229</sup> Fraglich bleibt freilich, ob dies auch für den christlichen Teil der Bevölkerung gelten könnte, da diesem als Gesellschaftsmehrheit weniger die Gefahr einer gesellschaftlichen Ausgrenzung droht. Falls allerdings eine Strafbarkeitslücke besteht, weil für den Fall der Hetze gegen den christlichen Bevölkerungsteil der § 130 StGB eventuell keine Handhabe bietet (etwa weil eine Äußerung nicht als Würdeverletzung angesehen würde), so wäre es angebracht, im Rahmen des § 130 StGB für eine Gleichbehandlung aller religiösen und gesellschaftlichen Gruppen zu sorgen. Diese Norm ist der geeignete Ort zur Sanktionierung aufhetzender Äußerungen sowohl gegen Minderheiten als auch gegen vorherrschende gesellschaftliche und religiöse Gruppen.

#### *dd. Grenzen sinnvoller Vorfeldkriminalisierung*

Ob also auch eine Äußerung, die sehr viel entfernter im Vorfeld anderer Straftaten steht, wie die „bloße“ Gotteslästerung, eine Verantwortung für Folgetaten auslösen soll, bleibt zu klären. Wenn die genannten Kriterien (gedankliches „Ins-Spiel-Bringen“ von Gewalttaten, organisatorische Nähe zum potentiellen Täter, aufgeheiztes Publikum) nicht vorliegen, soll dann dem Sprecher dennoch die Schaffung einer abstrakten Gefahr angelastet werden? Im Folgenden sollen jene Aspekte aufgezeigt werden, die aus Sicht der Verfasserin dagegen sprechen, den Vorfeldschutz vor Folgedelikten derart weit auszuweiten, dass er den Fall der Bekenntnisbeschimpfung miterfasst.

#### *[1]. Wahrscheinlichkeit öffentlicher Unruhen*

Teilweise wird argumentiert, es bestehe im pluralistischen Staat keine ernsthafte Gefahr öffentlicher Unruhen infolge religiöser Provokationen, da, so Worms 1984, „unterschiedliche Auffassungen, ja sogar tief greifende Auseinandersetzungen über weltanschaulich-religiöse Fragen ... in der heutigen Zeit nicht nur als unvermeidlich hingenommen, sondern prinzipiell als legitimer Ausdruck freiheitlicher Auseinandersetzungen anerkannt und akzeptiert“ würden. Selbst religiöse Beschimpfungen führten daher „in aller Regel nicht mehr dazu, dass private Vergeltungsaktionen“<sup>230</sup> ausgelöst würden. Dieser Ansicht schließt sich Lenckner<sup>231</sup> 2006 an.<sup>232</sup>

Dem hält Hörnle zu Recht entgegen, dass zwar zwischen den christlichen Konfessionen in Deutschland sicherlich nicht mehr die Gefahr eines Religionskrieges besteht. Es existierten aber gesellschaftliche Gruppen, etwa solche mit Einwanderungshintergrund, bei denen eine schwache soziale Stellung nicht von religiöser Zugehörigkeit verursacht wird, aber zum Teil mit einer traditionellen Einstellung zur Religion gemeinsam aufträte. Die „soziale Marginalisierung mancher Minderheiten“ könne „zu latenten Konflikten führen, und daraus resultierende Trennlinien zwischen Bevölkerungsteilen“<sup>233</sup> verliefen parallel zu religiösen Unterschieden. Es besteht heute durchaus die Gefahr, dass gesell-

<sup>229</sup> Schmitz, Straftaten, S. 73.

<sup>230</sup> Worms, S. 108.

<sup>231</sup> Lenckner, Schönte/ Schröder, Vor § 166 Rn. 2.

<sup>232</sup> ebenso: Hüttemann, S. 15.

<sup>233</sup> Hörnle, Verhalten, S. 345.

schaftliche Konflikte auch mit Bezug auf religiöse Themen ausgetragen werden und gerade der religiöse Bezug dann zu Unruhen führt.

Erinnert sei hier etwa an die heftige öffentliche Entrüstung über die am 30. September 2005 in der dänischen Tageszeitung „Jyllands Posten“ erschienenen Karikaturen, die Kritik an islamischem Fundamentalismus in Zeichnungen des Propheten Mohammed ausdrückten.<sup>234</sup> Dadurch fühlten sich Muslime in der ganzen Welt vor allem wegen der Frage des islamischen Bilderverbots<sup>235</sup> verletzt. In den Niederlanden kam die Explosivität des Konflikts zwischen religiösem Fanatismus und pluralistischer Gesellschaft durch den am 2. November 2004 verübten Mord an dem Filmemacher Theo van Gogh zum Ausdruck.<sup>236</sup> Dessen anti-islamische Filme waren laut Bekennerschreiben das Mordmotiv für den Täter, einen jungen marokkanisch-stämmigen Moslem. 2008 kam es bereits im Vorfeld der Veröffentlichung zu allgemeiner Empörung und Sorge über den islamfeindlichen Film des Populisten Geert Wilders.<sup>237</sup> In Frankreich, dessen Laizismus eine strengere Trennung von Staat und Religion vorsieht als das deutsche Modell, kam es zu Unruhen in vorwiegend von arabischen Einwanderern bewohnten Vororten infolge eines im März 2004 erlassenen Gesetzes, das das Tragen von Kopftüchern und anderen religiösen Symbolen in Schulen untersagt.<sup>238</sup>

Diese Beispiele gesellschaftlicher Konflikte mit „religiösem Aufhänger“ beruhen auf einem Zusammenwirken verschiedener Ursachen, religiöser, sozialer und politischer Motive. Hier genügt es festzuhalten, dass ein Konfliktpotential besteht. Zum einen treten Teile der muslimischen Bevölkerung in die Öffentlichkeit, die auf einen Angriff auf ihren Glauben sehr viel heftiger reagieren,<sup>239</sup> als man dies gegenwärtig von der christlichen Bevölkerung gewöhnt ist. Heute werden Beleidigungen des christlichen Glaubens höchstens noch als Geschmacklosigkeit wahrgenommen. Zum anderen neigt die deutsche Öffentlichkeit insbesondere seit den Anschlägen vom 11. September 2001 dazu, den Islam als Ganzes als eine Bedrohung einer freiheitlichen Gesellschaft zu sehen. Die Gesamtheit der Einwanderer aus islamisch geprägten Ländern, in Deutschland hauptsächlich Türken, werden nur noch als Moslems wahrgenommen, selbst wenn diese sich gar nicht als explizit religiös betrachten.<sup>240</sup>

Die Religion ist also ganz offensichtlich wieder zu einem Thema gesellschaftlicher Auseinandersetzungen geworden. Von einer vollkommenen Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Beleidigungen und deren Folgenlosigkeit kann gerade nicht ausgegangen werden.

<sup>234</sup> Schlötzer, SZ vom 3. 2. 2006.

<sup>235</sup> Weite Teile der islamischen Welt lehnen die menschliche Darstellung Allahs, Mohammeds oder anderer Propheten ab. Jedoch wird dieses Verbot unterschiedlich streng ausgelegt und es existieren historisch überlieferte Darstellungen Mohammeds als Menschen (Finster, Artikel Bilderverbot.).

<sup>236</sup> Schümer, FAZ vom 3. 11. 2004.

<sup>237</sup> Perger, Die Zeit vom 21. 1. 2008.

<sup>238</sup> Ausführlich: Delmas.

<sup>239</sup> Siehe etwa die Reaktionen auf die „Mohammed-Karikaturen“: Schlötzer, SZ vom 3. 2. 2006.

<sup>240</sup> Jonker, S. 113 ff.

[2]. *Selbstbehauptung in der öffentlichen Debatte*

Hier ist es eine Aufgabe der Gesellschaft, die Grenzen der Verantwortlichkeit zu ziehen und festzulegen, welches Maß an abstrakter Gefahr der Öffentlichkeit zugemutet werden kann und muss.<sup>241</sup> Was die Empfindlichkeit gegenüber Gedankenäußerungen angeht, so geht in Deutschland seit langem der Trend zu einer gewissen Unempfindlichkeit, die von jedermann gefordert wird.<sup>242</sup> Egal ob im Zusammenhang sozialer oder politischer Konflikte, im wissenschaftlichen Diskurs oder auf dem Gebiet von Religion und Weltanschauung wird von allen Beteiligten erwartet, dass sie auch auf grobe Provokationen mit den Mitteln des Wortes reagieren und nicht das Messer ziehen. Als Gegenstück zu dieser von allen geforderten Unempfindlichkeit erlangt die Gesellschaft ein hohes Maß an Freiheit zur Äußerung von Meinungen und Gedanken, selbst wenn dies auf humoristische, zynische, „unfeine“ oder geschmacklose Weise geschieht. Vor allem aber bedeutet diese Haltung, dass dem Einzelnen, der eventuell durch eine Äußerung provoziert wird, die Autonomie und Verantwortungsfähigkeit zugetraut wird, seine eigenen Reaktionen zu steuern. Es ginge entschieden zu weit, müssten etwa Gläubige vor der Gefahr einer Provokation geschützt werden, um sie von Gewalttaten abzuhalten. Der besonnene und sich selbst behauptende Staatsbürger kann sich nicht bewähren, wenn die Gesellschaft ein Klima schafft, in dem bereits verbale Provokationen vom Individuum ferngehalten werden. Dass jedem Einzelnen ein gewisses Maß an Konfrontation und auch das Ertragen von Schmähungen zugemutet werden kann, ohne dessen Rechtsbruch befürchten zu müssen, dies ist ein Ausdruck von Vertrauen der Gesellschaft in ihre Mitglieder.<sup>243</sup> Wenn heute argumentiert wird, Teile der muslimischen Bevölkerung seien eher geneigt mit Gewalt auf Beleidigungen zu reagieren, so ist dem zweierlei entgegenzuhalten. Zum einen haben die jüngsten Erfahrungen gezeigt, dass in Deutschland in Konfliktsituationen (etwa Karikaturenstreit) die absolute Mehrheit der Muslime eine friedliche öffentliche Debatte sucht, die sinnvoll und erforderlich ist. Wo es aber eine fundamentalistische Minderheit gibt, die im Falle von Provokationen zu Überreaktionen geneigt ist, dort wäre es gerade ein falsches Signal an diese Minderheit, Provokationen zu verbieten. Es muss dabei bleiben, dass jedem Einzelnen die Standfestigkeit abverlangt wird, sich gegen Provokationen besonnen und mit dem Mittel des Wortes zu wehren. Dies muss auch jeder Minderheit zugetraut werden, will man sie als Bestandteil der Gesellschaft ernst nehmen. Die Existenz einer gewaltbereiten Minderheit, egal welcher Religion, darf nicht dazu führen, dass die Gesellschaft von diesem Standpunkt abweicht.

Ein so verstandener Vorfeldschutz würde ja gerade dazu führen, dass extreme Minderheiten dafür belohnt werden, wenn sie auf Provokationen mit Gewaltbereitschaft reagieren. Bereits vorsorglich könnten Religionsgruppen ihre Gewaltbereitschaft verkünden und so jede auch noch so sachliche Kritik im Keim ersticken, denn wer eine solche Gruppe provoziert, der wusste schon vorher, dass der öffentliche Friede gefährdet werden würde. Eine solche Tendenz, jede Provokation aus Furcht vor den Reaktionen von

<sup>241</sup> Hörnle, S. 95.

<sup>242</sup> Siehe etwa den Vorrang der Meinungsfreiheit vor der Kategorie der Ehre, BVerfGE 85, 1 ff., 16 ff..

<sup>243</sup> ähnlich: Beck, S. 113.

Fundamentalisten zu vermeiden, zeigt sich bereits darin, dass Theaterstücke in Selbstzensur und aus Angst vor Anschlägen nicht aufgeführt werden.<sup>244</sup> Ein solcher Reflex des Rechts, gerade die Gewaltbereiten vor öffentlicher Debatte zu schützen, kann aber unmöglich gewollt sein.

Interessant ist hier der Standpunkt Böckenfördes zur Frage der Integration religiöser Minderheiten. Er sieht in einer Verbindlichkeit der Gesetze für jedermann das gemeinsame Band einer Gesellschaft, die zum einen nicht mehr durch eine einzige vorherrschende Religion gekennzeichnet ist und die zum anderen nicht das Verinnerlichen eines Wertekanons aus „Leitkultur“ oder „Zivilreligion“ zur Voraussetzung der Mitgliedschaft machen will. „Der Weg zur Lösung liegt demgegenüber in einer Stabilisierung einer offenen säkularen Freiheitsordnung. Dazu bedarf es freiheitsbezogener, aber auch freiheitsbegrenzender Gesetze, deren Beobachtung dann strikt durchgesetzt wird. Sie müssen klare, in sich begründete Wegmarken und Linien vorgeben, die auch begrenzte Toleranzräume enthalten, aber nicht in die Unübersichtlichkeit permanenter Abwägung auseinanderlaufen.“<sup>245</sup>

Wo religiöse Standpunkte divergieren und der Einzelne auch die Freiheit hat, die Grundwerte der Gesellschaft innerlich abzulehnen, da bleibt nur, ihn an seinen Taten zu messen. Bewegt sich aber das Handeln eines Menschen innerhalb der Gesetze der Gesellschaft, so ist an Integration viel erreicht, ohne die Freiheit der Gedanken aufgeben zu müssen. Indem man es also ablehnt, insbesondere fundamentalistischen Minderheiten einen strafrechtlichen Schutz vor Provokationen zu bieten, wird der rechtliche Rahmen für religionsbezogene Äußerungen und entsprechende Reaktionen klarer. Eine Abwägung, welche Äußerung das zulässige Maß an Schärfe überschreitet, erübrigt sich und somit tritt klarer die Forderung in den Vordergrund, dass Rechtsbrüche als Reaktion in keinem Fall zulässig sind

Die Gesamtheit aber bewahren zu wollen vor der abstrakten Gefahr von Gewalttaten, die durch Bekenntnisbeschimpfungen ausgelöst werden können, dies wäre ein Zeichen von übermäßigem Sicherheitsdenken, das zulasten der Kommunikationsfreiheiten aus Art. 5 GG ginge. Denn, so Müller-Dietz, schon die Pönalisierung von Gedankenäußerungen trägt „kraft der Diffusität des Rechtsgutsbegriffs und der Unbestimmtheit der Tatbestandsfassung zur Entstehung eines Risikobereichs bei, der über das normativ jeweils umschriebene tatbestandliche Verhalten hinausgeht und damit faktisch zur Einschränkung jener Grundrechte führen kann“<sup>246</sup>. Bereits das Bestehen einer Strafnorm kann gerade im Bereich der Kunst dazu führen, dass Schriftsteller oder Schauspieler ihre Werke bereits im Voraus einer Selbstzensur unterziehen um nicht in die Nähe inkriminierter Inhalte und Darstellungsformen zu gelangen.<sup>247</sup>

---

<sup>244</sup> Beispielsweise die Absetzung der Idomeneo-Oper durch die Berliner Oper 2006 (FAZ, 27. September 2006, S. 37).

<sup>245</sup> Böckenförde, S. 35.

<sup>246</sup> Müller-Dietz, S. 101 und S. 103.

<sup>247</sup> Ähnlich: Seim, S. 49.



### [3]. *Anheizen des Konflikts*

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde im Zusammenhang verschiedener Gotteslästerungsprozesse argumentiert, das Gerichtsverfahren an sich verschärfe eher noch den Konflikt der religiösen Gruppen und heize das Klima der Intoleranz an. Gerade dadurch, dass der Inhalt einer Religionsbeleidigung in den Medien wiederholt werde und die gesamte Öffentlichkeit hierzu Stellung nehme, vertiefe sich noch der Graben zwischen den Konfliktparteien. Der Gotteslästerungsparagraph fördere daher gerade nicht den öffentlichen Frieden, sondern gefährde ihn. Er sei, so Pfannkuche, geradezu ein „Kampfmittel religiöser Leidenschaft“<sup>248</sup>, er lasse, so Ettinger, „die Welle des konfessionellen Hasses hoch anwachsen, ..., den zu dämpfen doch gerade die Aufgabe der Norm“<sup>249</sup> sei.

Dieses Argument muss jedoch in seinem historischen Kontext betrachtet werden, bezieht es sich doch auf Prozesse<sup>250</sup>, denen noch jener § 166 RStGB zugrunde lag, der nur Einrichtungen und Gebräuche, nicht aber religiöse Lehren einbezog und somit der katholischen Kirche größeren Schutz bot als der evangelischen, die bewusst auf viele Einrichtungen und Gebräuche verzichtet.<sup>251</sup> Dieses Ungleichgewicht hat notwendig dazu geführt, dass Gotteslästerungsprozesse als ungerecht betrachtet wurden und somit den Graben zwischen den Konfessionen noch vertieften. Dieses Tatbestandsproblem besteht beim heutigen § 166 StGB nicht mehr, weil dieser allen Konfessionen und Weltanschauungen gleichen Schutz zukommen lässt.

Außerdem muss berücksichtigt werden, dass die Behauptung, der religiöse Unfriede werde durch Gotteslästerungsprozesse angeheizt, unbewiesen stehen bleibt. Man kann nur Vermutungen darüber anstellen, wie die Öffentlichkeit reagiert hätte, wären die in Frage stehenden Angriffe auf die Religion nicht strafrechtlich untersucht worden. Ob dies zu einer Befriedung des Konflikts beigetragen hätte, ist nicht sicher. Möglicherweise hätten auch die, die sich angegriffen fühlten, viel heftiger reagiert, wenn sich das Strafrecht des Konflikts nicht angenommen hätte.<sup>252</sup>

### [4]. *Lebendigkeit der religionsbezogenen Debatte*

Gegen eine zu weitgehende Regulierung der öffentlichen Diskussion religiöser Themen ist auch die Befürchtung geäußert worden, dass notwendige Debatten um religiöse Lehren unterdrückt würden, was die Lebendigkeit und die Weiterentwicklung der Konfessionen gefährde. Reichel meint 1903 sogar, die Kirche werde Schaden nehmen, da sie möglicherweise eher strafrechtlich gegen oppositionelle Standpunkte vorgehe, als sich einer Diskussion zu stellen: „Die ecclesia militans läuft Gefahr, im Kampfe gegen äußere Feinde, lieber den Strafrichter zu Hilfe zu rufen, als auf ihre wesenseigenen Kräf-

<sup>248</sup> Pfannkuche, zitiert nach Bruns, S. 19.

<sup>249</sup> Ettinger, S. 106.

<sup>250</sup> etwa der so genannte „Tolstoj-Prozess“ von 1902, in dem der Übersetzer und der deutsche Verleger einer Kampfschrift Tolstojis gegen die russische Kirche wegen Verstoßes gegen § 166 RStGB angeklagt wurden, siehe dazu Reichel, Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht 13 (1903), S. 104.

<sup>251</sup> Siehe dazu oben unter II. 4. b), Schutz für „Einrichtungen und Gebräuche“.

<sup>252</sup> Zur mangelnden kriminologischen Erforschung der Religionsdelikte siehe Dippel, LK Vor § 166, Rn. 30.



te, auf ihre moralischen Waffen sich zu verlassen“<sup>253</sup>. Reichel vermag aber nicht zu sagen, weshalb sich die Kirche in einer sachlichen Auseinandersetzung Beschimpfungen gefallen lassen soll, und nur gegen diese wendet sich die Friedensschutztheorie. Ahrens wendet gegen den Religionsfrieden als Schutzgut ein, das Untersagen einer Debatte würde der Religion eher schaden, denn „ewiger Friede, ewiges Ruhen jeglicher Meinungsstreits, ewige Übereinstimmung der Ansichten und Überzeugungen wäre etwas, das am Lebensmark der Kirche beträchtlich zehren würde“<sup>254</sup>. Ahrens räumt dann allerdings selbst ein, dass dies nur die sachliche Kritik betreffen kann und beschimpfende Äußerungen, auf die sich die Friedensschutztheorie ja gerade bezieht, von diesem Argument keineswegs betroffen sind. Insbesondere ist unklar, weshalb dieses Argument gerade gegen den öffentlichen Frieden als Schutzgut sprechen soll, denn es stellt selbst nur auf den Schutz der Kirche vor Unterdrückung einer sachlichen Debatte ab und lässt sich deshalb vor allem gegen die Religionsschutztheorie einwenden, wie dies in der vorliegenden Arbeit im Folgenden auch vertreten werden wird. Jedenfalls muss aber auch in der Abwägung, wie weit ein sinnvoller Vorfeldschutz ausgedehnt werden sollte, berücksichtigt werden, dass eine starke Regulierung der religionsbezogenen Debatte für die Lebendigkeit der Religionen eher abträglich wäre.

Die Friedensschutztheorie dehnt also, wenn sie den „Klimaschutz“-Gedanken auf § 166 StGB anwenden will, die Verantwortung des Provokateurs unangemessen weit auf freiverantwortliche Taten anderer aus. Einem derart weiten Vorfeldschutz stehen die genannten Positionen wie die Kommunikationsfreiheiten, eine Kultur der Eigenverantwortlichkeit und die Lebendigkeit der religionsbezogenen Debatte entgegen.

#### *ee. Zwischenergebnis: Klimaschutz*

Es zeigt sich also, dass der Gotteslästerungsparagraph nicht auf die Verhinderung von Folgestraftaten anderer abzielen darf. Die Argumentation des Klimaschutzes, welcher im Vorfeld zur Sicherung anderer Rechtsgüter dienen soll, mag für andere Delikte, wie die Androhung von Straftaten oder die Volksverhetzung sinnvoll sein. Der Tatbestand dieser Delikte zeichnet sich aber gerade durch eine gewisse Nähe zum potentiellen Rechtsbruch aus, die bei der bloßen Bekenntnisbeschimpfung nicht gegeben ist. (Der Sprecher bringt eine folgende, seiner Meinung nach erforderliche Straftat zur Sprache, ruft dazu auf, erklärt Aggression gegenüber einer bestimmten Bevölkerungsgruppe für legitim oder provoziert ein besonders aufgeheiztes Publikum.)

Zur Legitimation des § 166 StGB sollte diese Ausgestaltung des Friedensschutzes nicht herangezogen werden. Den gesellschaftlichen „Klimaschutz“ und somit die Verhinderung weiterer Straftaten zum Strafzweck des § 166 StGB zu machen, würde eine zu weite Ausdehnung des Vorfeldschutzes anderer Rechtspositionen bedeuten. Eine solche Ausdehnung der Verantwortung des Sprechers kann gesellschaftlich nicht gewollt sein.

<sup>253</sup> Reichel, Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht 13 (1903), S. 104, 121.

<sup>254</sup> Ahrens, S. 26.

### c. Toleranz

Die Friedensschutztheorie muss vielmehr, um zu überzeugen, auf einen anderen Begriff des öffentlichen Friedens abstellen, der unabhängig von den möglichen Folgen für anerkannte individuelle Rechtsgüter ist.

#### aa. Vertreter

Infrage kommt hier die Störung des friedlichen Miteinanders in der Bevölkerung an sich, insbesondere die Toleranz. Die wohl herrschende Ansicht betrachtet daher den öffentlichen Frieden in unterschiedlicher Ausgestaltung als einen Zustand toleranten, positiven gesellschaftlichen Miteinanders.

Laut BVerwG gehört zum öffentlichen Frieden „jenes Maß an Toleranz, das in einer freiheitlich pluralistischen Gesellschaft es dem Einzelnen ermöglicht, seinem Glauben oder seiner Weltanschauung nach zu leben, ohne befürchten zu müssen, deshalb diffamiert und ins Abseits gedrängt zu werden“<sup>255</sup>, eine Ansicht der sich Dippel<sup>256</sup> und Lenckner<sup>257</sup> anschließen. Laut Herzog<sup>258</sup> soll der öffentliche Friede einen Betätigungsraum für die weltanschaulich-religiöse Persönlichkeitsentfaltung bieten. Toleranz sei hierfür eine Grundvoraussetzung. Fischer will solche Verhaltensweisen durch § 166 StGB pönalisiert wissen, die religiösen Gruppen „den Anspruch auf Teilhabe an gleichberechtigter Kommunikation bestreiten“<sup>259</sup>. Dies stelle eine Gefahr für den öffentlichen Frieden dar.

Rudolphi/ Rogall<sup>260</sup> erachten als Schutzgut des § 166 gar das Gebot, das religiöse und weltanschauliche Bekenntnis Dritter zu achten. Der Begriff des öffentlichen Friedens fungiert demnach nicht mehr selbst als Schutzgut, sondern lediglich als Einschränkung der Strafbarkeit auf solche Äußerungen, die als sozialschädlich erscheinen.

Es wird also die gegenseitige Toleranz als eigener, für die Lebensqualität der Menschen wertvoller Zustand zum Inhalt des Begriffs des öffentlichen Friedens gemacht. Auch die Gesetzesbegründung zum § 166 StGB sieht in einer Verletzung des Toleranzgebotes eine Gefährdung des öffentlichen Friedens.<sup>261</sup> Ob hier die Toleranz als eine Vorbedingung des öffentlichen Friedens oder gerade als dessen Inhalt betrachtet wird, bleibt aber unklar.

#### bb. Erzwingbarkeit der Toleranz

Kargl wendet ein, ein solcher Friedensbegriff übertrage moralische Kategorien von Solidarität, Bindung, wechselseitigem Respekt und affektiver Kohäsion auf die Ebene der Gesellschaft. „Die „gute Gesellschaft“ weist sich demnach aus als eine Gemeinschaft, deren sozialer Zusammenhalt auf den „richtigen gemeinsamen Werten“, auf Koopera-

<sup>255</sup> BVerwG, NJW 1999, 304.

<sup>256</sup> Dippel, LK, § 166 Rn. 8.

<sup>257</sup> Lenckner, Schönte/ Schröder, § 166 Rn. 2.

<sup>258</sup> Herzog, Nomos-Kommentar, § 166, Rn. 1.

<sup>259</sup> Fischer, § 166 Rn. 2a.

<sup>260</sup> Rudolphi/ Rogall, SK StGB, Vor § 166 Rn. 1.

<sup>261</sup> BT-Drucksache V/ 4094, S. 28.

tion, Einschluss und Teilnahme beruhen. „Ob man eine solche im moralischen Diskurs verankerte Gesellschaft zum politischen Programm erheben sollte, ist wegen der zu befürchtenden Gefährdung der Freiheit eher skeptisch zu betrachten.“<sup>262</sup> Auf der anderen Seite gehört Toleranz nicht nur in den Bereich des Freiwilligen und Privaten. Auch auf der Ebene des Rechts verpflichten beispielsweise die Grundrechte des Grundgesetzes den Staat auf eine Haltung der Toleranz gegenüber Minderheiten.<sup>263</sup>

Um also entscheiden zu können, ob Toleranz im Wege des Strafrechts dem Einzelnen abverlangt werden kann, muss zunächst geklärt werden, was genau das Wesen der Toleranz ausmacht und ob sie eher persönliche Tugend, staatliche Grundhaltung oder von beidem etwas ist.

Es existieren verschiedene Konzepte der Toleranz, die auf die historische Entwicklung dieses Begriffs zurückgehen. Ursprünglich bedeutete Toleranz nur das pragmatische einseitige Erdulden einer als fremd empfundenen aber unschädlichen Minderheit durch eine Autorität oder Mehrheit. Sie kann aber auch dort zum Einsatz kommen, wo sich gleichstarke, verschiedene Gruppen gegenüberstehen. Beschließen diese Gruppen, zum eigenen Wohl (besserer Handel etc.) die Fremdheit der anderen zu akzeptieren, so liegt darin eine gegenseitige Toleranz aus Klugheitserwägungen.<sup>264</sup> Während diese beiden Konzepte die Toleranz auf praktische Überlegungen stützen (Verfolgung der Minderheit würde Kosten erzeugen, besserer Handel, etc.), so ist aber heute eine normative Begründung von Toleranz verbreiteter. Das bloße Erdulden des Anderen gilt geradezu als Herabsetzung, während Toleranz darauf gründet, dass der andere in seinem Menschsein, seiner Gleichheit anerkannt wird.<sup>265</sup> Gerade mit Blick auf Katastrophen wie den Dreißigjährigen Krieg und den Holocaust kann heute nur mehr eine normative Begründung der Toleranz überzeugen, die auch dort noch einen Anspruch auf Gültigkeit erheben kann, wo Klugheitserwägungen offensichtlich kein Motiv zur Toleranz mehr bilden.<sup>266</sup> Tatsächlich ist dieser normative, auf die Würde des Menschen gründende Toleranzbegriff heute auch ein rechtliches Prinzip, welches nicht nur einen Grundgedanken des deutschen Grundgesetzes bildet,<sup>267</sup> sondern etwa auch in der Präambel der Charta der Vereinten Nationen und in der Europäischen Menschenrechtskonvention verankert ist.<sup>268</sup>

Die aufgezeigten Konzepte der Toleranz erwecken nun den Eindruck, als sei Toleranz vor allem ein politisches Programm, eine Strategie der Gesellschaft im Umgang mit Minderheiten, bzw. verschiedenen Gruppen. Tatsächlich aber, so zeigt Forst, ist Toleranz sowohl eine „rechtlich-politische Praxis innerhalb eines Staates“, als auch eine „persönliche Haltung oder Tugend, die darin besteht, Praktiken, mit denen man nicht übereinstimmt,

<sup>262</sup> Kargl, Volksverhetzung, Jura, 23 (2001), 176, 180.

<sup>263</sup> ebenso: Robbers, S. 262.

<sup>264</sup> Forst, S. 78 ff..

<sup>265</sup> Vergleiche etwa: Höffe, S. 96; Robbers, S. 262.

<sup>266</sup> Frost, S. 80.

<sup>267</sup> Die Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG verpflichtet den Staat auf eine Haltung der Gleichbehandlung und Achtung persönlicher Individualität (Höfling, Sachs, Art. 1 GG, Rn. 33 ff.).

<sup>268</sup> Robbers, S. 260 f..

zu tolerieren<sup>269</sup>. Toleranz ist also sowohl ein individuelles Phänomen als auch ein gesellschaftliches Konzept, wobei die individuelle Haltung die Voraussetzung dafür ist, dass die Gesellschaft als Ganze zur Toleranz fähig ist. Die Toleranz des Einzelnen ist also auch die Vorbedingung dafür, dass das Toleranz-Konzept der Verfassung überhaupt gesellschaftlich lebbar ist.

Aus der Notwendigkeit individueller Toleranz als Tugend des Einzelnen für die Umsetzung von Toleranz auf staatlicher Ebene könnte nun gefolgert werden, dass im Interesse der Allgemeinheit der Einzelne strafrechtlich zu tolerantem Verhalten gezwungen werden könnte. Ein solcher Schluss übersieht aber ein elementares Merkmal, das allen Konzepten der Toleranz gemeinsam ist, nämlich die Freiwilligkeit. Zur Toleranz kann nicht gezwungen werden, denn „in diesem Fall“, so Forst, „würde man eher von einem ‚Erdulden‘ oder ‚Ertragen‘ von Praktiken und Überzeugungen reden, gegen die man nichts unternehmen kann“<sup>270</sup>. Zwar ist eine Machtposition nicht erforderlich um tolerant sein zu können, aber nicht Toleranz, sondern höchstens äußerlich tolerant wirkendes Verhalten kann erzwungen werden. Es wird dem Wesen der Toleranz eher gerecht, wenn diese vom Staat durch Erziehung und Bildung, sachliche öffentliche Debatte etc. gefördert wird,<sup>271</sup> als wenn man sie mit den Mitteln des Strafrechts erzwingen wollte.<sup>272</sup>

Ein erzwungenes, tolerant wirkendes Verhalten ist also selbst nicht tolerant, sondern es ist die legale Seite einer moralischen Haltung. Beide, das legale Verhalten und die freiwillige moralische Haltung haben aber einen gemeinsamen Bezugspunkt. Dieser Bezugspunkt liegt in der normativen Begründung, nämlich der Menschenwürde. Diese ist nicht nur der Grund für Toleranz als Haltung und Staatspraxis<sup>273</sup>, sondern sie ist auch die eigentliche Schutzrichtung, wenn strafrechtlich ein Verhalten unterbunden werden soll, welches anderen Menschen die Gleichheit im Menschsein abspricht. Es ist also eine Fehlbezeichnung, wenn Toleranz ein Schutzgut des Strafrechts genannt wird. Vielmehr ist Toleranz die moralische Motivation zur Achtung der Menschenwürde,<sup>274</sup> während auch rechtlicher Zwang eventuell dazu dienen kann, anderen Menschen (jedenfalls öffentlich) nicht die Menschenwürde abzusprechen.

Ob also eventuell die Menschenwürde das Schutzgut einer Strafnorm gegen die Bekenntnisbeschimpfung sein könnte, das bleibt zu prüfen und soll im abschließenden Ka-

<sup>269</sup> Forst, S. 79 f..

<sup>270</sup> Forst, S. 79.

<sup>271</sup> Häusermann schlägt vor, anstelle strafrechtlicher Intervention ein prozedurales Instrument zur Verfügung zu stellen, das beim Aufeinanderprallen kritischer, beziehungsweise schmähernder Äußerungen und religiöser Bekenntnisse eine befriedende Wirkung ausüben könnte. Das so genannte Palaver würde etwa auf Antrag des Angegriffenen von einer staatlichen Stelle einberufen. In diesem Verfahren wären dann beide Seiten, Angreifer und Angegriffene berechtigt und in gewissem Umfang verpflichtet, sich zur Sache zu äußern. Ein unparteiischer Moderator würde ergebnisoffen und zurückhaltend agieren, denn das Verfahren strebte keinen abschließenden Urteilsspruch an. (Häusermann, S. 35 ff.).

<sup>272</sup> ebenso: Papier, S. 267; ähnlich: Streng zum Toleranzschutz im Tatbestand der Volksverhetzung: Streng, S. 526; Beling, S. 28.

<sup>273</sup> Höfling, Sachs, Art. 1 GG, Rn. 33 ff..

<sup>274</sup> Frost, S. 78 ff..

pitel dieser Arbeit untersucht werden. Jedenfalls taugt die Toleranz nicht zum Schutzgut des Strafrechts, da sie als freiwillige moralische Haltung nicht erzwungen werden kann. Persönliche Toleranz ist eine jener Vorbedingungen des freiheitlichen Staates, die dieser nicht selbst garantieren kann.

*cc. Religionsschutz durch Schutz der Achtung vor Religion*

Lüderssen wendet gegen die Erhebung der weltanschaulich-religiösen Toleranz zum strafrechtlich geschützten Rechtsgut ein, dass ein solches Rechtsgut letztlich den Schutz der Religion bedeuten würde. Denn „die Betonung, dass es insoweit nur um die Achtung des Toleranzgebotes geht, kann auch nicht darüber hinwegtäuschen, dass am Ende das, was toleriert werden soll, selbst es ist, was geschützt werden soll“<sup>275</sup>. Auch Fischer schreibt: „Nicht die „Achtung“ (als aktivische Haltung) kann Schutzobjekt eines Straftatbestandes sein, sondern allenfalls ihr Objekt.“<sup>276</sup> Schließlich sei Schutzobjekt des § 242 StGB nicht die „Achtung vor dem Eigentum“ und das des § 185 StGB nicht „Respekt vor der Ehre“. Die Zulässigkeit eines solchen Religionsschutzes insbesondere unter den Bedingungen des säkularen Staates muss gesondert geprüft werden, was im folgenden Abschnitt dieses Kapitels erfolgen soll.

Hier muss allerdings beachtet werden, dass, wie bereits oben gezeigt wurde, der Inhalt der Toleranz die Menschenwürde ist. Es wird von den Verfechtern des Toleranzschutzes eigentlich nicht die Achtung vor der Religion gefordert, sondern Achtung vor dem Menschsein des anderen. Der Einwand von Lüderssen und Fischer greift insofern zu kurz. Allerdings wird bei der Prüfung der Menschenwürde als möglichem Schutzgut zu berücksichtigen sein, dass auch der Schutz der Würde religiöser Menschen streng getrennt werden muss vom Schutz der Religion. Der Einwand Lüderssens und Fischers gegen den Toleranzschutz wird bei der Prüfung eines Schutzgutes „Menschenwürde“ berücksichtigt werden.

*dd. Kein Toleranzschutz bezüglich anderer Streitthemen*

Verfolgt man den Toleranzgedanken der Friedensschutztheorie und lässt einstweilen außer Acht, was bereits über dessen Bedeutung als Würdeschutz gesagt wurde, so stellt sich die Frage, weshalb der Gesetzgeber gerade auf dem Gebiet der Religion solche besonders hohen Anforderungen einer friedlichen Kommunikation stellen sollte, während dieser besondere Schutz für andere Themen, wie etwa wissenschaftliche oder soziale Streitfragen, nicht besteht.<sup>277</sup> Auf jedem anderen Gebiet öffentlicher Debatten gelten lediglich die allgemeinen Regeln des Strafrechts, insbesondere die Beleidigungsdelikte und das Verbot der Volksverhetzung. Weshalb gerade für das Gebiet der Religion eine Ausnahme geschaffen wird, indem man bereits im Vorfeld zu persönlicher Beleidigung und Aufhetzung ganz allgemein das friedliche und tolerante Klima unter den Schutz des Strafrechts stellen sollte, bleibt unklar. Der religiösen Auseinandersetzung wird auf diesem Wege

<sup>275</sup> Lüderssen, S. 640.

<sup>276</sup> Fischer, Friede, NStZ 1988, 159, 164; ähnlich schon Wach, S. 166.

<sup>277</sup> Manck, S. 83; Schmitz, Straftaten, S. 75; Hassemer, S. 1317; Hörnle, MüKo, § 166 Rn. 1; Worms, S. 111.

eine nicht gerechtfertigte Sonderstellung gegenüber anderen gewichtigen Streitthemen der Gesellschaft eingeräumt. Es kann gerade nicht argumentiert werden, die größere Emotionalität des Themas Religion bewirke auch ein größeres Konfliktpotential,<sup>278</sup> denn der Toleranzgedanke stützt sich nicht auf die Gefahr von Folgetaten (wie der so genannte Klimaschutz). Darauf stellt auch Manck 1966 ab, wenn er schreibt „Denn es besteht kein Grund, das geistige Ringen hier anders zu behandeln als etwa geistige Auseinandersetzungen politischer und sozialer Art.“<sup>279</sup>; ihm schließt sich Schmitz<sup>280</sup> 1982 an. Worms bestreitet daher die Friedensschutztheorie, denn „ginge es bei dieser Vorschrift wirklich nur um die Erhaltung des öffentlichen Friedens, müssten Beschimpfungen und Entgleisungen in anderen Bereichen – etwa im gesellschaftspolitischen, sozialen, wirtschaftlichen oder ökologischen Bereich – in der gleichen Weise unter Strafe gestellt werden und nicht erst dann, wenn sie die allgemein geltenden Verletzungsschwellen überschreiten, wie etwa zu Beleidigung, Nötigung oder Hausfriedensbruch“<sup>281</sup>. Auch Hassemer<sup>282</sup> und Hörnle<sup>283</sup> führen dieses Argument an.

Fischer führt dieses Argument gegen den Toleranzschutz zwar selbst an<sup>284</sup>, setzt sich aber darüber hinweg, indem er darauf verweist, gerade das religiöse oder weltanschauliche Bekenntnis gehöre zum „Kernbereich personaler Freiheit“, woraus sich eine „Verpflichtung zu einem gesellschaftsverträglichen Mindestmaß an verhaltensleitender Toleranz sowie ein Verbot, soziale Gruppen mit abweichenden Bekenntnissen in aggressiver, letztlich gewaltfördernder Weise abzugrenzen“<sup>285</sup> ergebe. Diese Argumentation kann nicht überzeugen, denn sie vermischt Elemente der Gefühlsschutztheorie mit dem bereits abgelehnten Gedanken, das Verbot der Gotteslästerung solle Gewalt auf Seiten der Provozierten vermeiden. Einen Grund für eine strafrechtliche Sonderstellung des Themas Religion im öffentlichen Diskurs liefert Fischer hier nicht und so bleibt der formulierte Einwand gegen den Schutz eines toleranten Klimas gerade auf dem Gebiet der Religion bestehen.

#### *ee. Zwischenergebnis: Toleranzschutz*

Es bleibt also festzuhalten, dass eine Ausgestaltung des Begriffs „öffentlicher Friede“, welche auf den strafrechtlichen Zwang zur Toleranz hinausläuft, in sich widersprüchlich ist. Das Wesen der Toleranz ist es gerade, eine freiwillige Haltung gegenüber einem als fremd erachtetem Verhalten und Denken zu sein. Zu solch freiwilliger Einstellung des Einzelnen kann nicht gezwungen werden.

<sup>278</sup> So Könnten Rudolphi/ Rogall verstanden werden: Rudolphi/ Rogall, SK StGB, Vor § 166 Rn. 5.

<sup>279</sup> Manck, S. 83.

<sup>280</sup> Schmitz, Straftaten, S. 75.

<sup>281</sup> Worms, S. 111.

<sup>282</sup> Hassemer, S. 1317.

<sup>283</sup> Hörnle, MüKo, § 166 Rn. 1.

<sup>284</sup> Fischer, § 166 Rn. 2.

<sup>285</sup> Fischer, § 166 Rn. 2a.

#### d. Zwischenergebnis: Friedensschutz

Eine eingehende Betrachtung des Begriffs „öffentlicher Friede“ offenbart also, dass keine der verschiedenen Ausgestaltungen einen tragenden Strafgrund für die Bekenntnisbeschimpfung liefert. Die objektive und/ oder subjektive Rechtssicherheit ist selbst kein Rechtsgut, sondern nur die Gesamtheit unverletzter Rechtsgüter. Der Vorfeldschutz vor möglichen Folgetaten, der so genannte Klimaschutz, darf im Interesse von Meinungsfreiheit und Eigenverantwortlichkeit nicht derart weit vorverlagert werden, dass er bloße Beschimpfungen erfassen würde. Schließlich kann Toleranz nicht mit den Mitteln des Strafrechts erzwungen werden, weil sie eine freiwillige moralische Haltung darstellt. Das mögliche legale Schutzgut, welches mit der Toleranz korrespondiert ist vielmehr die Menschenwürde.

Öffentlicher Friede kann also nach keiner Lesart als Strafgrund des § 166 StGB überzeugen.

### 3. Religionsschutztheorie

Nach der Religionsschutztheorie<sup>286</sup> ist die Religion selbst das Schutzobjekt des Gotteslästerungsparagraphen und ein eigenes Interesse des Staates, der ihrer bedürfe um Tugenden wie Nächstenliebe, aber auch Gehorsam und Untertänigkeit in der Bevölkerung zu erhalten. Es wird somit nicht das individuelle Interesse eines Menschen an seiner Religion anerkannt, sondern vielmehr tendiert der Gedanke des Religionsschutzes dazu, bestimmte Glaubensinhalte zu privilegieren, wenn sie als dem Staate nützlich erachtet werden. Die Religion wird in ihrer sozialen Rolle, als „Hüter sozialemischer Grundlagen“<sup>287</sup> geachtet.

Der Religionsschutz stößt auf vielfältige Bedenken hinsichtlich seiner Auswirkungen auf die Religion aber auch seiner Verträglichkeit mit verfassungsrechtlichen Anforderungen an ein strafrechtlich schützbares Gut<sup>288</sup> im säkularen Staat,<sup>289</sup> sodass er heute (jedenfalls ausdrücklich) nicht mehr vertreten wird. Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts finden sich mehr und mehr Autoren, die mit verschiedenen Argumenten die Religion als Schutzgut des Gotteslästerungsparagraphen ablehnen.<sup>290</sup>

Auf den ersten Blick scheint die Religionsschutztheorie heute keine Bedeutung mehr zu haben, denn die Religion ist nach der herrschenden Meinung nicht das Schutzgut

<sup>286</sup> Zuerst: Globig/ Huster, S. 23; 19. Jahrhundert: Roßhirt, S. 204; Wächter, S. 541; von Preuschen, Archiv des Kriminalrechts 1841, S. 292, 300; Hepp, Neues Archiv des Criminalrechts 1834, S. 332, 342; Wahlberg, S. 264; Tittmann, S. 673; Martin, S. 659; Bott, Zur Lehre von den Religionsvergehen, S. 15, 48; Kohler, Studien, S. 161; frühes 20. Jahrhundert: v. Rohland, S. 142; Kahl, Religionsvergehen, S. 85 f.; Moser, S. 70; Allfeld, S. 501; zuletzt noch: Hardwig, S. 265.

<sup>287</sup> Hörnle, Verhalten, S. 341.

<sup>288</sup> Zum den verfassungsrechtlichen Vorgaben für die Strafgesetzgebung siehe oben, III. 1., Verfassungsrechtliche Strafrechtsbegrenzung. Insbesondere muss der Strafgesetzgeber einen Zweck verfolgen, der vor der Verfassung Bestand hat (Appel, S. 199).

<sup>289</sup> Zu den Verfassungsrechtlichen Vorgaben zum Verhältnis von Staat und Religion siehe unten, III. 3. b).

<sup>290</sup> Etwa: Stumpf, GA 2004, 104, 107; Schwander, S. 46; Kohlrausch, S. 92; Glaser, ZStW 42 (1921), 825, 828; Ahrens, S. 21; Schlitt, S. 18; Feder, S. 63.



des § 166 StGB<sup>291</sup> und auch in der Literatur<sup>292</sup> wird der Religionsschutz übereinstimmend nicht in Erwägung gezogen. Es stellt sich aber die Frage, ob die Religion in unserer Gesellschaft nicht doch eine Funktion erfüllt, die ihren strafrechtlichen Schutz rechtfertigen würde. Denn, so Bundesverfassungsrichter Di Fabio: „...wenn es stimmt, dass die Vermittlung moralischer Kompetenz, von Erziehungsregeln und Weltdeutung letztlich nur von verantwortungsbewussten und lebensbejahenden Eltern, weltoffenen Religionsgemeinschaften und staatlichen Einrichtungen gemeinsam und zusammenwirkend geleistet werden kann, dann erschließt sich der Wert der Kirchen für den Staat neu“<sup>293</sup>. Aufgrund dieser und anderer Stimmen, die heute die Werte erhaltende Bedeutung der Religion für die freiheitlich demokratische Gesellschaft betonen, erscheint es angebracht, die Aktualität der Idee vom strafrechtlichen Religionsschutz zu überprüfen.

Es soll daher im folgenden zunächst ein Blick auf die historische Form der Religionsschutztheorie geworfen werden, die heute nicht mehr überzeugen kann. Sodann muss aber in Erwägung gezogen werden, ob nicht eine moderne Form strafrechtlichen Religionsschutzes denkbar wäre. Dazu sollen zunächst die Ergebnisse der religionssoziologischen Forschung darüber aufklären, ob und in welcher Form die Religion heute als Stütze moralischer Überzeugungen und Werte in der Bevölkerung angesehen werden kann.<sup>294</sup> Sodann muss gefragt werden, ob ein staatliche Schutz der Religion, wenn er denn gewollt ist, mit den Mitteln des Strafrechts bewirkt werden kann. Insbesondere bestehen Bedenken, ob die Sanktionierung der Bekenntnisbeschimpfung geeignet wäre, positive Auswirkung auf die Lebendigkeit des religiösen Lebens zu entfalten.<sup>295</sup> Schließlich werden die Vorgaben des Grundgesetzes für das Verhältnis von Staat und Religion dargestellt werden, um schließlich zu zeigen, dass ein strafrechtlicher Religionsschutz im Lichte der Verfassung erhebliche Schwierigkeiten bereitet, die nur zu seiner Ablehnung führen können.<sup>296</sup>

### a. Bedenken gegenüber der historischen Form des Religionsschutzes

Wenn die Religionsschutztheorie den positiven Nutzen der Religion für die Gesellschaft in die Waagschale wirft,<sup>297</sup> so ist dieses Argument heute mit einer sehr viel differenzierten Erscheinung des Religiösen in der Gesellschaft konfrontiert. Dieser Wandel von Begriff und Erscheinung der Religion kann zu Missverständnissen bei der Diskussion der Religionsschutztheorie führen. Es ist daher im Folgenden wichtig, die jeweilige histori-

<sup>291</sup> BT-Drucksache V/ 4094, S. 28; Dippel, LK § 166, Rn. 6; Lenckner, Schöne/ Schröder Vor § 166, Rn. 2; Fischer, § 166, Rn. 2.

<sup>292</sup> Worms, S. 112 ff.; Hörnle, Verhalten, S. 340 f..

<sup>293</sup> Di Fabio, S. 242.

<sup>294</sup> Siehe III. 3. b), Religion als Stütze der Gesellschaft.

<sup>295</sup> Unten, III. 3. c), Eignung einer Strafnorm zum Schutz der Religion.

<sup>296</sup> Siehe III. 3. d), Verfassungsrechtliche Problematik.

<sup>297</sup> Etwa: Roßhirt, S. 204; Wächter, S. 541; von Preuschen, Archiv des Kriminalrechts 1841, S. 292, 300.



sche Bedeutung der Religionsschutztheorie<sup>298</sup> zu unterscheiden von ihrer Überzeugungskraft für die aktuelle Debatte über den Strafgrund der Bekenntnisbeschimpfung.

Aus heutiger Sicht ist die ursprüngliche Ausgestaltung der Religionsschutztheorie sehr angreifbar, denn sie bezog sich auf die Bedeutung der beiden christlichen Kirchen für den Staat des angehenden 19. Jahrhunderts.<sup>299</sup> Hier wird religiöse Lehre noch mit der Institution Kirche gleichgesetzt und der christliche Glaube konkurriert höchstens am Rande mit anderen Religionen. Religion, darunter versteht man in der Blütezeit der Religionsschutztheorie selbstverständlich den christlichen Glauben und die beiden großen Kirchen. Es liegt auf der Hand, dass die damalige Stellung der Kirchen mit der heutigen Vielfalt religiöser Institutionen und Überzeugungen<sup>300</sup> wenig gemeinsam hat. Religionsgemeinschaften können heute nicht ohne weiteres mit Religion gleichgesetzt werden und neben dem christlichen Glauben haben viele andere religiöse und weltanschauliche Lehren und Bekenntnisse soziale Bedeutung erlangt.<sup>301</sup>

Auch das damals angestrebte soziale Klima, Ruhe als erste Bürgerpflicht, kann heute nicht überzeugen. Im Kampf gegen Erneuerung und Nationalstaatsbewegung spannte der Staat die Religion ein, um erwünschte Tugenden wie Gehorsam zu befördern.<sup>302</sup> „Die Kirchen“, so Budich, „erfreuten sich im „System Metternich“ höchster staatlicher Anerkennung, da der Staat Beistand gegen den denkenden Bürger nötig hatte“<sup>303</sup>.

Es erscheint heute auch als der Religion unwürdig, sie im Interesse eines Obrigkeitsstaates (nur) zur Disziplinierung der Bevölkerung zu nutzen. In der historischen Form der Religionsschutztheorie wird Religion nicht als etwas Selbständiges geachtet, sondern utilitaristisch betrachtet und als Werkzeug für staatliche Zielsetzungen benutzt. Oder, so Stumpf, die Religionsschutztheorie „rückt den Staat zumindest in den Verdacht, die Bedeutung von Religion und Weltanschauung für eigene Zwecke zu funktionalisieren“<sup>304</sup>, was den Eigenwert der Religionsfreiheit vernachlässigen würde. „Ein zu strenger Strafschutz“, so Schwander, „kann der Religion sogar abträglich sein, indem er geeignet ist, Seelen zu entfremden oder das innere Wesen der Religion zu verdunkeln“<sup>305</sup>. Auch Böckenförde betont, dass in dem Verzicht des Staates auf Religionshoheit vor allem ein Freigeben der Religion liegt.<sup>306</sup> Diese Freiheit der Religion steht aber auf dem Spiel, wenn der Staat sie aus Überlegungen der Zweckmäßigkeit und nicht um ihrer selbst willen schützt. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Standpunkt der katholischen Kirche, die seit dem zweiten vatikanischen Konzil die Religionsfreiheit als einen Ausdruck der Wür-

<sup>298</sup> Dazu oben, II. 3., Restauration und Wiederbelebung des Religionsschutzes.

<sup>299</sup> Siehe dazu oben unter II. 3., Restauration und Wiederbelebung des Religionsschutzes.

<sup>300</sup> Dazu: Knoblauch, S. 145 ff..

<sup>301</sup> Einen guten Überblick über die verschiedenen Erscheinungsformen von Religion und Religiosität in Deutschland bietet Knoblauch, Religionssoziologie.

<sup>302</sup> Nipperdey, Geschichte, S. 285 ff..

<sup>303</sup> Budich, S. 15.

<sup>304</sup> Stumpf, GA 2004, 104, 107.

<sup>305</sup> Schwander, S. 46.

<sup>306</sup> Böckenförde, S. 13.

de des Menschen betrachtet und somit eine theologische Begründung für den säkularisierten Staat liefert.<sup>307</sup> Demzufolge kann es jedenfalls nicht im Sinne der Kirche sein, sollte sich der Staat ein religiöses Konzept zueigen machen und so den Einzelnen in seinem Streben nach Glaubenswahrheit einschränken.

Die historische Form des strafrechtlichen Religionsschutzes erscheint heute also eher als eine Gängelung sowohl der Bürger als auch der religiösen Institutionen. Nun muss geklärt werden, ob die heutige gesellschaftliche Funktion der Religion eine modernere Form staatlichen Religionsschutzes rechtfertigen kann und ob ein strafrechtlicher Schutz der Religion im Lichte der Verfassung zulässig wäre.

## **b. Religion als Stütze der Gesellschaft**

Es stellt sich also zunächst die Frage, inwieweit Religion heute zum Fortbestehen moralischer Überzeugungen der Bevölkerung beiträgt und somit eventuell eine unentbehrliche Stütze der pluralistischen Gesellschaft ist. Ergeben sich nicht die moralischen Normen, die unsere Gesellschaft zusammenhalten zu großen Teilen aus der christlichen Tradition? Wird eine Schwächung religiöser Organisationen zu einer Abnahme an moralischer Festigkeit in der Bevölkerung führen? Ist der Beitrag der Religion zum Komplex gesellschaftlicher Normen durchweg im Interesse des Staates oder kann dieser Beitrag auch negative und gefährliche Inhalte enthalten? Welche anderen gesellschaftlichen Systeme sind in der Lage, gemeinsame Werte zu generieren? Dies sind die Fragen, die heute durch die Idee des Religionsschutzes aufgeworfen werden.

Die einen werden sagen, dass die Religion für den einzelnen Gläubigen eine Stütze der festen Persönlichkeit darstellen kann, dass religiöse Tugenden wie Nächstenliebe, Demut und Aufrichtigkeit einen positiven Beitrag leisten und dass das soziale Engagement der Kirchen eine wichtige Stütze der Gesellschaft ist. Dennoch behaupten andere, die Religion sei für den Staat verzichtbar. Bereits Friedrich der Große<sup>308</sup> schrieb 1766 in einem Brief an Voltaire, dass auch ein aus Atheisten bestehender Staat sehr wohl existieren könne und richtete sich damit gegen die Religionsschutztheorie. Kann etwa religionslosen Menschen unterstellt werden, sie seien schlechtere Staatsbürger als die Anhänger einer Religion? In diesem Sinne schreibt Glaser: „Die Annahme, der Gottleugner oder Gottbezweifler sei meist minder sittlich, minder altruistisch, minder vaterlandsliebend, minder staatsreu, ist meiner Überzeugung nach unbegründet“<sup>309</sup>, und Ettinger<sup>310</sup> schließt sich ihm an.<sup>311</sup> Schwander hält dem entgegen, dass „ein Atheist, gerade weil er keinen Gott und damit auch keine absolut verpflichtenden Gebote Gottes kennt, zu amoralischen und staatsfeindlichen Ergebnissen gelangen“ könne, „die einem Christen, solange er Christ bleibt, verschlossen“ blieben. Und weiter: „Anarchie, gewaltsamer Umsturz

<sup>307</sup> Näher dazu: Böckenförde, S. 23.

<sup>308</sup> Briefe Friedrichs des Großen, S. 159.

<sup>309</sup> Glaser, ZStW 1921, 825, 827.

<sup>310</sup> Ettinger, S. 50.

<sup>311</sup> ebenso: Bühner, S. 24.

gegen die legitime Staatsgewalt, totalitärer Staatsterror könne auf atheistischem, niemals auf christlichem Boden wachsen.“<sup>312</sup>

Wie schwierig es ist, diese Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Moral zu klären, zeigen Untersuchungen, die in Europa und weltweit seit den 1980er Jahren durchgeführt wurden. Durch breite Befragungen in der Bevölkerung sollte die Religiosität der Menschen und Zusammenhänge mit persönlichen Eigenschaften, sozialer Stellung, moralischer Haltung etc. ermittelt werden.

Einen sehr weiten und fundierten Einblick in den Zusammenhang von Religion und Moral in der Bevölkerung bieten insbesondere zwei Befragungsprogramme. 1981 startete zum einen das Programm European Value Study (EVS) mit der europaweiten umfangreichen Befragung über die Wertvorstellung der Europäer. 1990 – 91, 1995 – 96 und 1999 – 2001 wurden diese Befragungen wiederholt. Damit bietet der EVS mittlerweile Daten von 100.000 Befragten aus 33 europäischen Ländern. Aufgrund gleich bleibender Fragestellungen ist es möglich, die im Verlauf von 20 Jahren gesammelten Daten zu vergleichen und Entwicklungen innerhalb dieses Zeitraums zu untersuchen. Noch umfangreicher sind die Erhebungen im Rahmen des World Value Surveys (WVS), die in 80 Staaten auf sechs Kontinenten ebenfalls seit 1981 durchgeführt werden.<sup>313</sup>

Die Religionssoziologie der 1980er Jahre war beherrscht von der so genannten Säkularisierungsthese, der zufolge (verkürzt dargestellt) im Wege der Modernisierung einer Gesellschaft sich nicht nur eine organisatorische Trennung von Staat und Kirche vollziehe. Daneben, so erwartete man, werde die Religion vollkommen aus dem öffentlichen Bereich in den Privaten verdrängt werden und auch an Bedeutung für das innere Leben jedes Einzelnen verlieren. (Dass diese These, die im Westen Europas entstanden ist, sich jedenfalls für die USA, Lateinamerika und weite Teile der sich wirtschaftlich entwickelnden Welt nicht bestätigt hat, ist mittlerweile unumstritten. Auch die Entwicklung der westeuropäischen Gesellschaften hat die Säkularisierungsthese nur zum Teil bestätigt.)<sup>314</sup> Dies ist der theoretische Hintergrund, vor dem die religionssoziologische Debatte der 1980er Jahre geführt wurde und der verständlicherweise bei religionsnahen Wissenschaftlern Widerstand und Besorgnis hervorrief, während andere im „Ende der Religion“ eine fortschrittliche und aufgeklärte Entwicklung sahen. So erklärt es sich, dass die gewonnenen Umfragedaten teils positiv, teils sehr negativ gedeutet wurden.

Bei der folgenden Betrachtung der Befragungsergebnisse ist noch zweierlei zu beachten, was die Aussagekraft der Daten angeht. Die Befragungen versuchen, Zusammenhänge zwischen Religiosität bzw. Kirchennähe und moralischer Haltung herauszufinden.

Dabei ist es aber zum einen schwer, Kriterien aufzustellen, anhand derer die Religiosität bzw. Kirchennähe gemessen werden soll. Es kann hier auf die Häufigkeit des Kirchenbesuchs, die Mitgliedschaft in einer religiösen Organisation, die Bejahung bestimmter

<sup>312</sup> Schwander, S. 50.

<sup>313</sup> Die Programme werden jeweils auf der offiziellen Homepage präsentiert: [www.europeanvalues.nl](http://www.europeanvalues.nl), [www.worldvaluessurvey.org](http://www.worldvaluessurvey.org).

<sup>314</sup> ausführlich zur Entwicklung der Religionssoziologischen Debatte: Davie, S. 46 ff.

Glaubenssätze oder Aussagen über die Bedeutung Gottes für das eigene Leben abgestellt werden.<sup>315</sup> Diese und andere Kriterien dienen als Indikatoren für Kirchennähe und Religiosität. Insbesondere letztere kann aber auch andere sehr individuelle Formen annehmen und so ist es unmöglich, im Wege einer Befragung anhand starrer Kriterien die tatsächliche individuelle Religiosität eines Menschen festzustellen und etwa auf einer Skala von 1 – 10 zu gewichten. Schon beim Ausgangskriterium, der Religiosität bzw. Kirchennähe der Befragten können also Ungenauigkeiten auftauchen.<sup>316</sup>

Daneben muss berücksichtigt werden, dass eine eventuell festgestellte Korrelation zwischen Religiosität und der Anerkennung bestimmter moralischer Normen keine Aussage über den Kausalzusammenhang macht. So kann es sein, dass die Mitgliedschaft in einer religiösen Organisation die Anerkennung bestimmter Werte fördert. Umgekehrt ist auch denkbar, dass sich gerade solche Menschen in einer religiösen Vereinigung zusammentun, die eine ähnliche moralische Haltung teilen. Vermutlich besteht zwischen beiden Phänomenen eine Wechselwirkung, sodass sie beide zutreffen. Jedenfalls gibt aber die bloße zahlenmäßige Erkenntnis über einen etwaigen Zusammenhang zwischen Religiosität und moralischer Haltung keine Auskunft darüber, was Ursache und Wirkung ist.<sup>317</sup>

Diese beiden Aspekte, schwere Messbarkeit von Religiosität und unklarer Kausalzusammenhang, relativieren also die Aussagekraft der Befragungsergebnisse. Dennoch liefern alle größeren, diesbezüglich in den vergangenen 20 Jahren durchgeführten Befragungen frappierende Ergebnisse über den Zusammenhang von Religion und moralischer Haltung der Bevölkerung.

Zunächst ist festzuhalten, dass aus allen Umfragen und Interpretationen hervorgeht, dass die Anerkennung der moralischen Normen auf Basis der zehn Gebote deutlich höher ist bei Menschen, die als religiös oder kirchennah eingestuft wurden. So wurde laut Umfragen Mitte der 1980er Jahre in Europa das Tötungsverbot von 93 bzw. 92 % der kirchennahen Katholiken und Protestanten als uneingeschränkt gültig erachtet, während diese Aussage unter den Konfessionslosen nur 76 % bejahen konnten.<sup>318</sup> Auch das siebte Gebot, „Du sollst nicht stehlen“, stieß bei den kirchennahen Katholiken wie Protestanten auf nahezu uneingeschränkte Zustimmung, während schon die so genannten kirchenfernen Katholiken es nur zu 79 % anerkannten. Bei den Konfessionslosen stimmten sogar nur 64 % zu.<sup>319</sup> Insgesamt zeigt sich vor allem bei den familienbezogenen Geboten des Dekalogs und anderen familienbezogenen Normen (wie „Du sollst nicht ehebrechen“, „Du sollst Vater und Mutter ehren“, Abtreibungsverbot) eine deutlich höhere Akzeptanz unter den Kirchennahen und Religiösen, als bei den Kirchenfernen und Konfessionslosen.<sup>320</sup> Die Ausnutzung von Sozialleistungen ohne legitimen Anspruch lehnten allerdings

<sup>315</sup> So beispielsweise in den Erhebungen EVS und WVS.

<sup>316</sup> Nevitte/ Cochrane, S. 111.

<sup>317</sup> ähnlich: Nevitte/ Cochrane.

<sup>318</sup> Köcher, S. 186.

<sup>319</sup> Köcher, S. 186 und S. 245.

<sup>320</sup> Köcher, S. 247.

nur 79 % der kirchennahen Katholiken und 60 % der kirchenfernen Katholiken ab. Auch bei anderen Moralvorschriften mit eher wirtschaftlichem/ staatlichem Bezug wie Steuerhinterziehung und Hehlerei sinkt die Anerkennung sowohl bei Religiösen als auch Religionsfernen.<sup>321</sup>

Grundsätzlich zeigten aber alle Befragungsergebnisse auf, dass die Moralvorstellungen, wie sie sich aus dem Dekalog ergeben, in der stärker religiösen Bevölkerung einen deutlich größeren Rückhalt hatten, als bei weniger religiös ausgerichteten Menschen.

Dies muss aber nicht bedeuten, dass mit abnehmender Religiosität ein Mensch weniger kraftvoll in seinen moralischen Überzeugungen ist. Vielmehr können sich die moralischen Normen, die ein Mensch anerkennt, auch an anderen Werten orientieren. Harding u. a. zeigen, dass mit einer religionsfernen Einstellung eine Ausrichtung auf andere, „neuere“ Werte korreliert. So wurden Erziehungsziele wie Autonomie und Toleranz in der Mehrzahl von Nichtreligiösen befürwortet, während in religiösen Kreisen eher traditionelle Werte wie der Respekt vor den Eltern an die Kinder weitergegeben werden soll.<sup>322</sup> Die ausnahmslose Befolgung auch von ungerechten Gesetzen wurde von Kirchgängern in England stärker befürwortet, als von Menschen, die selten einen Gottesdienst besuchten.<sup>323</sup> Gleichzeitig, so zeigen Felling u. a., geht mit der hohen Anerkennung der Familie in der eher religiösen Bevölkerung auch ein sehr konservatives Frauenbild einher. So wurde gerade von kirchen- und religionsnahen Personen befürwortet, die Frau habe die Karriere des Mannes zu fördern, anstatt die eigene Karriere zu pflegen, und Jungen könnten freier erzogen werden als Mädchen.<sup>324</sup>

Die aufgezeigten Ergebnisse sind zum einen dahingehend interpretiert worden, mit der Abnahme von Religiosität und dem Machtverlust der etablierten Kirchen werde die moralische Festigkeit der Gesellschaft zerbrechen, ohne Religion sei Moral nicht denkbar.<sup>325</sup> Andere Stimmen begrüßen eine Abkehr von tradierten konservativen Moralvorstellungen, „die sich“, so Meulemann, „als Verhaltenskonformität zusammenfassen lassen, wie Gehorsam, Benehmen und Sparsamkeit“<sup>326</sup>. Die wachsende Anerkennung von Werten wie Phantasie, Unabhängigkeit und Toleranz wird dagegen als ein Durchbruch der Aufklärung und des Humanismus empfunden.<sup>327</sup>

Bei der Langzeit-Auswertung der Befragungsergebnisse aus EVS und WVS zeigen sich für Europa und Nordamerika interessante Zusammenhänge und Entwicklungen in Religiosität und Wertvorstellung der Befragten. Zum einen tritt insgesamt sowohl in Europa als auch in Nordamerika nur eine geringe Abnahme der Religiosität der Befragten im Verlauf von 20 Jahren ein. Dieses Ergebnis weicht deutlich von dem noch Mitte der

<sup>321</sup> Meulemann, S. 632.

<sup>322</sup> Harding u. a., S. 22 f..

<sup>323</sup> Gill, S. 149.

<sup>324</sup> Felling u. a., S. 106.

<sup>325</sup> Köcher, S. 247 f..

<sup>326</sup> Meulemann, S. 633.

<sup>327</sup> Meulemann, S. 633 ff..

80er Jahre prognostizierten Verfall der Religion<sup>328</sup> ab. Speziell in Deutschland und einigen anderen Ländern ist die Abnahme der Religiosität aber deutlich spürbarer als im Durchschnitt.<sup>329</sup> Parallel dazu zeigt sich ein Anstieg an moralischer Permissivität. Verhalten, das gegen traditionelle moralische Werte verstößt, wird mehr und mehr akzeptiert. Beispielsweise nimmt die Ablehnung von Ehescheidung, Homosexualität, vorehelichem Geschlechtsverkehr etc. ab.<sup>330</sup>

Nevitte und Cochrane<sup>331</sup> zeigen 2007, dass der Einfluss der Religion auf die Moral nicht überall gleich bleibend ist. Während in den USA und einigen europäischen Ländern ein starker Zusammenhang zwischen Religiosität und entsprechenden Wertvorstellungen deutlich erkennbar ist, bricht dieser Zusammenhang in anderen Gesellschaften auf. So nimmt in Deutschland auch die moralische Permissivität religiöser Menschen zu. Daraus kann gefolgert werden, dass hier die Religion an Einfluss auch auf die Wertvorstellungen ihrer Anhänger einbüßt. Eine mögliche Erklärung für dieses Phänomen ist laut Nevitte und Cochrane, dass religiöse Wertvorstellungen dort erhalten bleiben, wo die Menschen durch Glaubensgemeinschaften miteinander verbunden sind. Dies würde den fortbestehenden Einfluss von Religiosität auf die Moral in den USA erklären, wo oftmals ein sehr aktives Gemeindeleben herrscht. In Deutschland dagegen beklagen die Kirchen gleichermaßen wie Parteien, Gewerkschaften, Vereine und ähnliche Organisationen einen Mitgliederrückgang. Die abnehmende Vitalität von Religionsgemeinschaften führt dann auch zu einem Wegbrechen der gemeinsamen Wertvorstellungen selbst bei religiösen Menschen. Die gewonnenen Daten deuten also darauf hin, dass Wertvorstellungen, die sich aus der Religion ergeben, Rückhalt und Pflege in einem aktiven Gemeindeleben finden müssen; ansonsten verliert die Religion an Einfluss auf die Moral in der Bevölkerung. Es sind also vor allem die Gemeinschaften, die auf die Wertvorstellungen der Mitglieder einwirken. Dies gilt freilich nicht nur für die großen christlichen Kirchen, die noch das „Leitbild“ der Religionsschutztheorie waren, sondern heute für vermutlich alle in Deutschland aktiven Religionsgemeinschaften.

Die hier vorgestellten Untersuchungsergebnisse über den Zusammenhang von Religion und Moral machen deutlich, dass die Religion heute keineswegs eine reine Privatsache des Bürgers ist, die ohne Einfluss auf die Gesellschaft bliebe. Die Religion eines Menschen und insbesondere die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft hat großen Einfluss auf die Wertvorstellungen des Einzelnen. Die Religion ist somit ein bedeutender Faktor für die Mentalität der Gesellschaft. Neben der Religion existieren aber auch andere Faktoren, wie Bildung oder politische Überzeugung, die Moralvorstellungen und Wertordnungen generieren. Die Religion hat heute nicht mehr die Monopolstellung für sittliche Fragen, die noch das Leitbild für die historische Version der Religionsschutztheorie war. Vielmehr nimmt sie zwischen vielen anderen Gemeinschaften und Denkrichtungen einen gleichberechtigten Platz im geistigen Leben der Gesellschaft ein und es muss ge-

<sup>328</sup> Davie, S. 46 ff..

<sup>329</sup> Nevitte/ Cochrane, S. 110.

<sup>330</sup> Nevitte/ Cochrane, S. 109 ff..

<sup>331</sup> Nevitte/ Cochrane, S. 109 ff..

fragt werden, ob gerade die Religion unter diesen vielen Stützen der Gesellschaft hervorgehoben und strafrechtlich geschützt werden muss. So meint bereits Bruns „Wenn man die angebliche Notwendigkeit des Strafschutzes damit begründet, dass der Staat die Religion ausdrücklich als ein Kulturgut anerkenne, so scheint man offenbar davon auszugehen, dass jedes Kulturgut unbedingt auch strafrechtlichen Schutz benötige“<sup>332</sup>. Und von Tempski fragt mit Bezug auf andere anerkannte Kulturgüter: „Ist denn Kunst, ist denn Wissenschaft strafrechtlich durch besondere Normen geschützt! Ist Beschimpfung der Wissenschaft, Beschimpfung der Kunst strafbar?“<sup>333</sup>.

Der aufgezeigte positive Zusammenhang zwischen Religiosität und moralischen Überzeugungen der Befragten sowie die Bedeutung religiöser Gemeinschaften für den Erhalt dieser Überzeugungen rechtfertigen sicher eine positive Haltung des Staates gegenüber der Religion. In diesem Sinne könnte der Schutz der Religion wohl ein legitimer, zu verfolgender Zweck für staatliches Handeln sein.<sup>334</sup> Der Staat muss aber bei der Frage ob und inwieweit er daher die Religion fördern oder schützen möchte berücksichtigen, dass heute neben den großen christlichen Kirchen sehr viele andere Religionsgemeinschaften und Erscheinungsformen von Religiosität existieren, und dass je nach Blickwinkel alle Aspekte des Religiösen in einer pluralistischen Gesellschaft immer auch kritisch betrachtet werden. Jeder staatliche Schutz der Religion muss diesem Spannungsfeld gerecht werden. Um die Möglichkeiten und Grenzen strafrechtlichen Religionsschutzes näher zu erörtern sollen im folgenden die verfassungsrechtlichen Vorgaben zum Verhältnis von Staat und Religion kurz dargestellt werden.<sup>335</sup> Zunächst aber muss gefragt werden, ob eine strafrechtliche Sanktionierung der Bekenntnisbeschimpfung überhaupt geeignet wäre, die Religion zu schützen.

### c. Eignung einer Strafnorm zum Schutz der Religion

Ein häufig vorgebrachter Einwand gegen die Religionsschutztheorie ist, dass die Bestrafung von Beschimpfungen gegen Glaubensinhalte möglicherweise nicht notwendig bzw. geeignet ist, um das Ziel, den Schutz der Religion, zu erreichen. Wird denn den Gläubigen ein Angriff auf das, was ihm heilig ist, von seinem Glauben abbringen oder ihm eher gleichgültig sein und noch in seinem Glauben bestärken? So zieht sich laut Kohlrausch (1908) der Gotteslästerer „vielleicht die Verachtung des Verletzten zu, aber er wird diesen eher in seinem Glauben stärken, als ihn dem Unglauben zutreiben“<sup>336</sup> und Glaser (1921) erwartet aufgrund der Gotteslästerung ebenfalls eine Stärkung des Glaubens, denn „gegen Lauheit und Stumpfheit gibt es kein wirksames Stimulans als rohen Schimpf“<sup>337</sup>. Ahrens konstatiert 1912 schlicht, dass die Religion stark genug im Gläubi-

<sup>332</sup> Bruns, S. 12.

<sup>333</sup> v. Tempski, S. 15.

<sup>334</sup> Zum Erfordernis eines verfassungskonformen Zwecks siehe oben, III. 1.b), Grenzen der Pönalisierungsbefugnis.

<sup>335</sup> Siehe III. 3. d), Verfassungsrechtliche Problematik.

<sup>336</sup> Kohlrausch, S. 92.

<sup>337</sup> Glaser, ZStW 42 (1921), 825, 828.



gen verankert sein muss, um einen beschimpfenden Angriff auszuhalten, denn anderenfalls „wäre sie nichts anderes als die Summe mehr oder minder historisch zweifelhafter, phantastischer Meinungen ohne jeglichen Glaubenswert“<sup>338</sup>. Wenn also die Religion durch Lästerung verletzbar sei, so sei sie schon nicht Religion. Dem schließt sich Schlitt an, wenn er feststellt, „die Religion wäre überhaupt dem Untergang geweiht, wenn ihre Existenz vom Schutze des Strafrechts abhängig wäre.“<sup>339</sup>

Ob Gläubige tatsächlich in der beschriebenen Form auf eine Gotteslästerung reagieren, oder ob das fortwährende Lächerlichmachen von Religion nicht doch zu einem Schwund an Gläubigen führt, ist eine Frage, der man nur schwer auf den Grund gehen kann.

Zum einen zeigt der so genannte „Diaspora-Effekt“, wie ihn Religionssoziologen bezeichnen, zumindest, dass religiöse Gemeinschaften, wo sie sich in der gesellschaftlichen Minderheit befinden und folglich auch eher Kritik und Spott ausgesetzt sind, ein aktiveres religiöses und gemeinschaftliches Leben entwickeln. Konfessionsspezifische Mentalität und Verhaltensweisen verstärken sich unter dem Druck von außen.<sup>340</sup> Auf der anderen Seite, tritt in den Gesellschaften Westeuropas parallel zum Rückgang der Religiosität<sup>341</sup> auch eine lockerere und respektloser werdende Kommunikation über religiöse Themen auf. Es ist durchaus denkbar, dass Menschen durch öffentliche, verächtliche Äußerungen über die Religion davon abgehalten werden, sich ernsthaft mit einem Glauben zu identifizieren. Die zunehmende Skepsis gegenüber religiösen Inhalten drückt sich aber in der Öffentlichkeit nicht hauptsächlich durch Beleidigungen aus, sondern eben durch ablehnende und kritische Kommentare. Solche Äußerungen sind es auch (eher als Beleidigungen) die den Einzelnen von einer Identifikation mit einer Religion abhalten könnten.

Daraus folgt, dass nicht gerade die Bestrafung der Gotteslästerung geeignet ist, die Religion vor Schaden zu bewahren. Vielmehr, so folgert Feder schon 1911, könnte eine Bestrafung von Häresie (Vertreten abweichender Lehren) und Apostasie (Abfall von der Religion) der Religion den gewünschten Schutz bieten. Denn „die Verwirklichung jener Tatbestände verringert den Kreis ihrer Anhänger, vermindert ihre Macht und ihr Ansehen, bedroht ihre Existenz“<sup>342</sup>. Auch Kohlrausch meint, wenn man die Religion strafrechtlich schützen wolle, so könne dies nur durch die Bestrafung der „Verleitung zum Glaubensabfall..., zum Austritt aus der Kirche, zum Ungehorsam gegen kirchliche Obedere oder Ähnliches“ erreicht werden. „Das“, so Kohlrausch weiter, „liegt unserem Gesetz aber fern“<sup>343</sup>, eine Ansicht der sich Ettinger<sup>344</sup> 1919 und Schlitt<sup>345</sup> 1928 anschließen. Auch Bruns schreibt 1932, dass nicht Beschimpfung sondern bloß sachliche Kritik oder die

<sup>338</sup> Ahrens, S. 21.

<sup>339</sup> Schlitt, S. 18.

<sup>340</sup> Knoblauch, S. 84.

<sup>341</sup> Nevitte/ Cochrane, S. 110.

<sup>342</sup> Feder, S. 63.

<sup>343</sup> Kohlrausch, S. 8.

<sup>344</sup> Ettinger, S. 51.

<sup>345</sup> Schlitt, S. 18.



Propagierung abweichender Lehren der Religion Schaden zufügen könnten, was aber straffrei bleiben müsse, da doch „durch die Verfassung Bekenntnisfreiheit und Freiheit der Wissenschaft und Lehre ausdrücklich garantiert“<sup>346</sup> sind. Auch in der Debatte um die Strafrechtsreform der 1960er Jahre, in der die Religionsschutztheorie durchweg kurz abgehandelt und als unvertretbar abgelehnt wird, nehmen die Autoren auf dieses Argument Bezug, wie etwa 1964 Hüttemann<sup>347</sup>, 1968 Kesel<sup>348</sup> und 1969 Kiewitz<sup>349, 350</sup>.

Eine strafrechtliche Sanktion religionskritischer Äußerungen erscheint vor allem deswegen fragwürdig, weil sich eine solche Haltung gegenüber der Religion nicht ausdrücken lässt, selbst wenn man die öffentliche Kommunikation diesbezüglich untersagen würde. Wenn sich in der Gesellschaft kritisches Denken etwa über die Sexualmoral der katholischen Kirche regt, so können diese Zweifel nicht durch ein Sprechverbot beseitigt werden. „Wenn auch der Mund zum Schweigen gebracht wird“, so Beling, „das Blut siedet um so heisser...“<sup>351</sup>. Es stellt sich auch die Frage, ob ein festgestellter Rückgang der Religiosität durch eine kritische und teils respektlose öffentliche Debatte ausgelöst wird, oder ob nicht eher der Wandel der Kommunikation erst möglich wird, weil mehr Menschen der Religion skeptisch gegenüber stehen. Es erscheint wahrscheinlich, dass hier eine Wechselwirkung besteht.

Sprechverbote können die Religion nicht retten, wenn es ihren Lehren an Überzeugungskraft für die Menschen fehlt.<sup>352</sup> In diesem Sinne ist es wohl auch zu verstehen, wenn Hassemer fordert, die Religionsdelikte abzuschaffen, weil in ihnen die religiöse Tradition verkümmere. Die christliche Tradition könne nur dann fruchtbare Folgen für die Rechtsordnung haben, wenn sie sich der Auseinandersetzung mit anderen Traditionen stelle und für die Verwirklichung von Zielen wie Humanität, Menschenrechten, Solidarität, soziale Ethik etc. einstehe.<sup>353</sup> Manck argumentiert aus evangelischer Sicht, dass nicht der religiöse Traditionsbestand dem Staat die sittlichen Kräfte zu bringen vermag, sondern nur „die lebendige Gotteserfahrung, die immer wieder neu in der Religion zum Durchbruch gelangen muss. Echte Gotteserfahrung wird jedoch niemals durch Gotteslästerung berührt, und das von ihr unabhängige religiöse, philosophische, humanistische Ethos, das in seinen staatserhaltenden Tendenzen gleichfalls für den Staat von Interesse ist, wird wiederum nicht durch Gotteslästerung bedroht.“<sup>354</sup>

Die Überlegungen über den Nutzen strafrechtlichen Schutzes für die Religion als Ganzes zeigen hier Parallelen zu jenen über die Beeinflussbarkeit des individuellen religiösen Gefühls, die im folgenden Abschnitt dieses Kapitels dargestellt werden. Sowohl für die

<sup>346</sup> Bruns, S. 13.

<sup>347</sup> Hüttemann, S. 12 u. S. 84.

<sup>348</sup> Kesel, S. 21.

<sup>349</sup> Kiewitz, S. 137.

<sup>350</sup> In jüngerer Zeit ebenso Pawlik, Gotteslästerung, S. 40.

<sup>351</sup> Beling, S. 26.

<sup>352</sup> ebenso: Jauck, S. 351.

<sup>353</sup> Hassemer, S. 1329 f..

<sup>354</sup> Manck, S. 65.

Religion im objektiven Sinn, als auch für die subjektive Seite (individuelle Religiosität), kann weder widerlegt noch bewiesen werden, ob schmähende Äußerungen eine schädigende Wirkung auf das Religiöse haben. Es muss zumindest vermutet werden, dass eine solche Wirkung existiert, dass aber sachliche Äußerungen ebensoviel Einfluss auf den Bestand des Religiösen haben. Dass solche Kritik nicht untersagt werden kann, liegt auf der Hand. Vor allem aber ist für den Schutz sowohl der Religion im objektiven Sinne als auch individueller Religiosität zu berücksichtigen, dass Religion etwas Lebendiges, sich ständig Wandelndes ist. Alle Einflüsse auf die Religion, positiv oder negativ, tragen zu deren Entwicklung bei und es wäre ein zweifelhaftes Anliegen des Staates, die Religion dieser Einflüsse und damit auch ihrer ständigen und natürlichen Veränderung zu entheben. Diese muss vielmehr aus sich selbst heraus Lebendigkeit und Überzeugungskraft gewinnen.<sup>355</sup> Versucht der Staat, mit den Mitteln von Protektion und Zwang, die Religion auf einem ihm genehmen status quo „einzufrieren“, so ist damit auch das Schicksal des religiösen Lebens besiegelt.

Dass die Religion durch staatliche Protektion eher an Lebendigkeit und Überzeugungskraft verlieren würde, wird sich als einer der beiden Hauptgründe herausstellen, weshalb von einem strafrechtlichen Schutz der Religion im objektiven Sinne abzusehen ist. Es wird sich in den Erörterungen über das religiöse Gefühl später auch zeigen, dass derselbe Einwand gegen einen Bestandsschutz individueller Religiosität spricht.

Neben den Bedenken, ob die strafrechtliche Sanktionierung der Bekenntnisbeschimpfung überhaupt zum Schutz der Religion geeignet wäre sprechen aber vor allem verfassungsrechtliche Bedenken gegen einen solchen Schutz.

#### **d. Verfassungsrechtliche Problematik**

Nachdem nun aufgezeigt wurde, unter welchen Einschränkungen die Religion als positive Kraft für die Gesellschaft schützenswert erscheint, und wie problematisch es ist, einen bestimmten Zustand der Religion erhalten und protegieren zu wollen, sollen diese Ergebnisse abgeglichen werden mit den Grenzen, die das Religionsverfassungsrecht einem strafrechtlichen Schutz der Religion setzt.

Die Idee der Religionsschutztheorie birgt die Gefahr, dass der Staat durch strafrechtliche Protektion die Religion gegenüber anderen Überzeugungen bevorzugt oder sogar bestimmten religiösen Inhalten gegenüber denen anderer Religionen und Konfessionen den Vorzug gibt. Die Religionsschutztheorie erfordert also, so Bruns, „eine einseitige subjektive Stellungnahme für die Religion, die mit den Grundsätzen eines Staates, der Religion und irreligiöse Weltanschauung gleichstellt, unvereinbar ist“<sup>356</sup>. Ein Gotteslästerungsparagraph im Sinne der Religionsschutztheorie muss heute nicht nur zu einer vorherrschenden Religion, sondern auch zu Minderheitenreligionen Stellung beziehen. Schützte das Strafrecht aber ausdrücklich eine bestimmte Religion, so würde dies eine negative Stellungnahme zum Atheismus und zu anderen Religionen bedeuten. „Denn“,

---

<sup>355</sup> Ebenso: Bührer, S. 20.

<sup>356</sup> Bruns, S. 12; ebenso: Schlitt, S. 18.

so Eser 1975, „es gibt nicht die Religion, sondern Religionen und Konfessionen, und der Staat kann nicht – will er seiner Neutralitätsrolle treu bleiben – Partei ergreifen für eine bestimmte Religion, selbst wenn diese, wie z.B. die christliche, sich bereits als staatsert haltend bewährt hat.“<sup>357</sup> Um der Frage nach der Verträglichkeit von Religionsschutz mit den staatsrechtlichen Vorgaben zum Verhältnis von Staat und Kirche nachzugehen, ist zunächst ein Blick auf diese Vorgaben erforderlich.

#### *aa. Religionsverfassungsrechtliche Vorgaben*

In Deutschland ergeben sich die Eckpunkte für das Verhältnis von Staat und Religion aus verschiedenen Verfassungsvorschriften.<sup>358</sup> Art. 4 Absätze I und II GG normieren zunächst die Religionsfreiheit der Bürger. Diese sichert als ein einheitliches Grundrecht die Freiheit, einen Glauben zu haben, zu bekennen und ihn auszuüben.<sup>359</sup> Das beinhaltet unter anderem das Recht, sein Leben gemäß seiner inneren Glaubensüberzeugungen zu führen, das Recht zu missionarischen Tätigkeiten und zur Bildung von Religionsgemeinschaften.<sup>360</sup> Daneben ergibt sich aus Art. 3 Absatz III GG die Gleichheit aller Bürger gegenüber dem Staat, unabhängig von ihrem religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis.<sup>361</sup>

Von besonderer Bedeutung ist hier die Frage, aus wessen Sicht beurteilt wird, ob es sich im konkreten Fall um Religion handelt oder nicht. Zunächst ist das Selbstverständnis der Betroffenen bedeutsam, wenn er auch nicht frei definieren kann, ob er sich auf die Glaubensfreiheit berufen kann.<sup>362</sup> Der Staat ist nicht befugt, eine wertende Inhaltskontrolle vorzunehmen, denn eine staatliche Entscheidung darüber, woran ein Mensch sinnvollerweise glauben kann, würde das Grundrecht der Religionsfreiheit aushöhlen. Der Staat kann auf der anderen Seite aber nicht jede Ansicht und Handlungsweise unter Schutz stellen, von der behauptet wird, sie falle in den Bereich der Religion. „Es muss sich tatsächlich“, so das Bundesverfassungsgericht, „nach geistigem Gehalt und äußerem Erscheinungsbild, um eine Religion handeln“<sup>363</sup>. Hieran wird bereits deutlich, dass bei inhaltlichen Stellungnahmen im religiösen und weltanschaulichen Kontext äußerste Zurückhaltung des Staates geboten ist, um die Freiheit der Betroffenen zu gewährleisten. Andererseits kann der Staat als Religion auch nur solche Phänomene schützen, die er als Religion identifiziert.

Korrespondierend mit diesen Grundrechten regelt Art. 140 GG iVm. Art. 136 WRV Näheres zur Unabhängigkeit des religiösen Bekenntnisses von staatsbürgerlichen Rechten und Pflichten des Einzelnen<sup>364</sup> und Art. 140 GG iVm. Art. 137 WRV die rechtliche

<sup>357</sup> Eser, S. 826.

<sup>358</sup> ausführlich zum Staatskirchenrecht siehe: Campenhausen/ de Wall; Walter.

<sup>359</sup> Jarass, Art. 4 GG, Rn. 7 und 10; .

<sup>360</sup> BVerfGE 12, 1,3; BVerfGE 24, 236, 245.

<sup>361</sup> Osterloh, Sachs, Art. 3, Rn. 301 ff..

<sup>362</sup> Kokott, Sachs, Art. 4, Rn. 16 ff.;

<sup>363</sup> BVerfGE 83, 341, 353; siehe auch: BVerfGE 18, 385, 386; BVerfGE 24, 236, 247.

<sup>364</sup> Jarass, Art. 140 GG, Art. 136 WRV, Rn. 1.

Stellung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften im Staat.<sup>365</sup> So besteht gem. Art 140 GG iVm. Art 137 Absatz I WRV keine Staatskirche, Art. 137 Absatz II WRV garantiert die Freiheit zur Bildung von Religionsgemeinschaften und Absatz III das Selbstverwaltungsrecht in eigenen Angelegenheiten. Gemäß Art. 137 Absätze V und VI WRV können Religionsgemeinschaften den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts besitzen bzw. erlangen, wenn sie durch ihre Verfassung und Zahl der Mitglieder die „Gewähr der Dauer“ bieten. Die großen und beständigen Religionsgemeinschaften erhalten somit eine Rechtsstellung, die ihnen Privilegien wie das Recht zur Steuererhebung gewährt.<sup>366</sup> Vor allem wird der öffentlich-rechtliche Status ihrer Stellung in der Gesellschaft besser gerecht als die durch Art. 140 GG iVm. Art. 137 Absatz IV WRV normierte privatrechtliche Verfasstheit der übrigen Religionsgemeinschaften.<sup>367</sup> Die Regelungen des Art. 140 GG iVm. Art. 136 und 137 WRV enthalten keine Grundrechte, sind aber vollwertiges Verfassungsrecht.<sup>368</sup>

Neben den Normen des Grundgesetzes enthalten auch die meisten Landesverfassungen eigene Regelungen des Religionsverfassungsrechts. Die Gesetzgebungskompetenz im Bereich Religion und Religionsgemeinschaften liegt bei den Ländern, die in Gesetzen und insbesondere im Wege von Staatskirchenverträgen (die dann als Gesetze beschlossen werden) ihr Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften in Einzelfragen bestimmen können.<sup>369</sup>

Aus dem Zusammenspiel der Normen des Grundgesetzes ergeben sich die grundlegenden Prinzipien des deutschen Religionsverfassungsrechts, an denen sich alle weiteren diesbezüglichen Regelungen messen lassen müssen. Dies sind die Nichtidentifikation des Staates mit einer Religion, der Grundsatz staatlicher Neutralität<sup>370</sup> und Parität.<sup>371</sup>

Der Grundsatz der Nichtidentifikation erfordert, dass der Staat sich nicht inhaltlich auf konfessionelle oder weltanschauliche Sätze festlegt, denn eine solche Festlegung auf einen materiellen, wertenden Gehalt würde dem einzelnen Bürger in eben diesen Fragen die Freiheit zum abweichenden Standpunkt nehmen.<sup>372</sup> Dies wäre ein Verstoß gegen die Freiheit von Religion und Weltanschauung, denn die Religionsfreiheit beinhaltet nicht nur die Freiheit zur eigenen Religion, sondern auch die Freiheit von Religion, soweit der Einzelne sie ablehnt. Somit ist nicht nur eine staatliche Identifikation mit einer Religion ausgeschlossen, sondern auch mit jeder Weltanschauung. Ein vollkommener Rückzug

<sup>365</sup> Jarass, Art. 140 GG, Art. 137 WRV, Rn. 1 ff..

<sup>366</sup> Jarass, Art. 140 GG, Art. 137 WRV, Rn. 17.

<sup>367</sup> BVerfGE 102, 370, 387.

<sup>368</sup> BVerfGE 19, 206, 219.

<sup>369</sup> Campenhausen/ de Wall, S. 42.

<sup>370</sup> Vergleiche etwa: BVerfGE 18, 385, 386; BVerfGE 19, 206, 216.

<sup>371</sup> Vergleiche zur Parität: BVerfGE 19, 1, 8; als Überblick zu den drei Prinzipien des Religionsverfassungsrechts: Campenhausen/ de Wall, S. 370 f..

<sup>372</sup> Krüger, S. 181.

des Staates aus wertenden Positionen erscheint aber utopisch, denn etwa die Grundrechte des Grundgesetzes enthalten elementare Werte, an die sich der Staat gebunden fühlt.<sup>373</sup>

Aus demselben Grund, zum Erhalt der Freiheit des Bürgers in Wertentscheidungen, verbietet sich auch eine Stellungnahme des Staates in konfessionellen und weltanschaulichen Fragen, was der Grundsatz der Neutralität ausdrückt.<sup>374</sup>

Das Prinzip der Parität ergibt sich aus dem Gleichheitsgrundsatz und verpflichtet den Staat zur Gleichbehandlung und zu gleicher Anerkennung aller Bekenntnisse und Bekenntnisgemeinschaften.<sup>375</sup> Der Gleichheitsgrundsatz schließt allerdings sachgerechte Differenzierungen, etwa anhand der Größe und Beständigkeit einer Religionsgemeinschaft nicht aus.<sup>376</sup> So können etwa alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, die diese Kriterien erfüllen, den Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft erlangen.<sup>377</sup> Dieses Privileg kommt also nicht nur den etablierten christlichen Kirchen zu, sondern beispielsweise auch jüdischen Gemeinschaften und in jüngerer Zeit muslimischen Zusammenschlüssen.

Es wird hier deutlich, dass der Grundsatz der Nichtidentifikation, Neutralität und Parität keine Abschottung des Staates gegenüber der Religion bedeutet. Diese Leitlinien sollen nicht dazu führen, dass der Staat die Existenz der Religion in der Gesellschaft ignoriert oder ihr etwa feindlich gegenübertritt. Vielmehr ist das deutsche Modell des Religionsverfassungsrechts auch auf Kooperation von Staat und Religion bei einer organisatorischen Trennung ausgelegt.<sup>378</sup> Da Staat und Religion sich an dieselben Menschen wenden, die Bürger und Religionsmitglieder zugleich sein können, und sich beide auf demselben Territorium bewegen, lassen sich Berührungspunkte nicht vermeiden. Diese Überschneidungen können nach deutschem Verständnis nicht geregelt werden, indem der Staat das Religiöse als einen Fremdkörper behandelt, sondern er muss sich auf einen Dialog und die Zusammenarbeit mit dieser gesellschaftlichen Größe einlassen.<sup>379</sup> Beispiele für die zum Großteil historisch gewachsene Verflechtung von Staat und Religionsgemeinschaften sind etwa Krankenhäuser, Pflegeheime<sup>380</sup> und Kindergärten<sup>381</sup> in kirchlicher Trägerschaft. Auf dem karitativen Gebiet muss zum einen der Staat seiner sozialstaatlichen Verpflichtung nachkommen, andererseits engagieren sich hier die Kirchen seit jeher aufgrund ihres religiösen Auftrags.<sup>382</sup> Der Staat erkennt diese Leistung und auch das Interesse der Kirchen an und bindet sie in sein Versorgungs- und Finanzie-

<sup>373</sup> Campenhausen/ de Wall, S. 370.

<sup>374</sup> Huster, S. 631 ff..

<sup>375</sup> Heckel, S. 589 ff.

<sup>376</sup> BverfGE 19, 1, 8; Jarass, Art. 4 GG, Rn. 31.

<sup>377</sup> Jarass, Art. 140 GG, Art. 137 WRV, Rn. 15.

<sup>378</sup> Campenhausen/ de Wall, S. 356.

<sup>379</sup> Campenhausen, S. 72.

<sup>380</sup> Isensee, Caritas, S. 665 ff..

<sup>381</sup> Kämper, S. 831 ff..

<sup>382</sup> Campenhausen/ de Wall, S. 163 ff..

runssystem ein.<sup>383</sup> Bei einer solchen Zusammenarbeit kommt es zwangsläufig zu Kompetenzkonflikten. So stellt sich etwa die Frage, ob und inwieweit die Religionsgemeinschaften das Recht haben, Angestellte in diesen Betrieben, die zum Großteil staatlich finanziert sind, an ihre konfessionellen Regeln zu binden und Loyalität gegenüber der Religionsgemeinschaft zu fordern.<sup>384</sup> Andere Beispiele für Berührungspunkte zwischen Staat und Religion sind die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten,<sup>385</sup> die Erteilung von Religionsunterricht an öffentlichen Schulen,<sup>386</sup> der Einzug der Kirchensteuer im Wege des staatlichen Vollstreckungsrechts,<sup>387</sup> staatliche Verpflichtungen zum Erhalt von religiösen und gleichzeitig historischen Baudenkmälern,<sup>388</sup> etc. In all diesen Bereichen ist ein ständiges Austarieren notwendig, um die richtige Balance zwischen staatlicher Neutralität und sinnvoller Kooperation zu wahren.<sup>389</sup>

Die Anerkennung des Religiösen an sich und von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften durch den Staat wird auch durch staatliche Stellungnahmen deutlich. So stellt sich das Grundgesetz in seiner Präambel die Verantwortung vor Gott voran.<sup>390</sup> Auch die Rolle der Religionsgemeinschaften wird positiv betont, wie etwa in Art. 41 der Verfassung für Rheinland-Pfalz: „Die Kirchen sind anerkannte Einrichtungen für die Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens“.

#### *bb. Selektiver Schutz*

Welche Implikationen lassen sich nun aus diesem religionsverfassungsrechtlichen Rahmen entnehmen für die Frage, ob das Strafrecht die Religion zum Schutzgut machen kann?

Der deutsche Weg im Verhältnis von Staat und Kirche verbietet sich eine positive Stellungnahme zur Religion nicht. Vielmehr erkennt er diese als einen oftmals positiven Faktor des öffentlichen Lebens an.<sup>391</sup> Seine Neutralität geht auch nicht soweit, dass der Staat versuchen würde, alle Berührungspunkte mit einzelnen Religionsgemeinschaften zu meiden.<sup>392</sup> Es besteht im Gegenteil gerade aufgrund der historisch gewachsenen Verflechtungen mit den etablierten christlichen Kirchen<sup>393</sup> mit diesen in vielen Bereichen

<sup>383</sup> Depenheuer, S. 757 ff..

<sup>384</sup> Rüfner, S. 901 ff..

<sup>385</sup> Hollerbach, S. 549 ff..

<sup>386</sup> Link, S. 439 ff..

<sup>387</sup> Marré, S. 1136.

<sup>388</sup> Kremer, S. 77 ff..

<sup>389</sup> Campenhausen/ de Wall, S. 356 f..

<sup>390</sup> Satz 1 der Präambel des GG: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, von dem Willen beseelt, als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen, hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben.“

<sup>391</sup> Campenhausen/ de Wall, S. 356.

<sup>392</sup> Campenhausen spricht von einer „positiven Trennung“, die sich aus der Religionsfreiheit ergibt, aber Berührungspunkte wie Religionsunterricht oder Anstaltsseelsorge nicht meidet. (Campenhausen, S. 72 f.).

<sup>393</sup> Dazu ausführlich: Pirson, S. 3 ff..

eine Zusammenarbeit.<sup>394</sup> Könnte also auch ein strafrechtlicher Schutz bestimmter Konfessionen infrage kommen? Bedeutend ist bei dieser Form der Kooperation allerdings, dass staatliche Privilegien grundsätzlich allen Konfessionen und Weltanschauungen zugänglich sind, denn, so Campenhausen, „wenn Religionsfreiheit das Recht zum Fernbleiben von religiöser Bindung und das Recht zur Entfaltung der Religion in der Öffentlichkeit gleichermaßen schützt, kann der Staat nicht gleichzeitig eine besondere Verbindung mit einer oder mehreren Religionsgemeinschaften beibehalten“<sup>395</sup>. So gestalten nicht nur die christlichen Kirchen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, sondern auch muslimische Gemeinden machen mehr und mehr von diesem Recht (Art. 7 Abs. III GG) Gebrauch.<sup>396</sup> Ebenso ist es nicht von religiösen Inhalten abhängig, ob eine Religionsgemeinschaft den öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus erlangt.<sup>397</sup> Das deutsche System der Religionsverfassung neigt nicht zu einer Verdrängung der Religion aus öffentlichen Bereichen wie etwa der Laizismus<sup>398</sup>, der beispielsweise die Grundlage des französischen und türkischen Staatskirchenrechts bildet. Gerade weil es sich aber auf eine Zusammenarbeit mit Religionsgemeinschaften und auf eine Anerkennung des Religiösen einlässt, muss es sich in inhaltlichen Fragen zu äußerster Neutralität disziplinieren. Eine inhaltliche Stellungnahme zugunsten einer bestimmten Religion oder Weltanschauung, die Privilegierung einzelner Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften aufgrund ihres Glaubens oder ihrer Überzeugungen verbietet sich, will man nicht das fein austarierte Gleichgewicht des Verhältnisses von Staat und Religion stören.<sup>399</sup> Schlägt der Staat sich auf die Seite einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Richtung, so löst er Neid und sozialen Unfrieden aus und beeinträchtigt die Religionsfreiheit aller übrigen Bürger. Hassemer führt aus, dass Strafrecht und Strafverfahrensrecht einer säkularisierten Rechtsordnung auf Weltlichkeit ihrer Gegenstände und Methoden beruhen müssen. „Sie können Überweltliches nur in einer spezifischen Distanz zur Kenntnis nehmen: Als Faktum, dass Leute glauben.“<sup>400</sup> Eine wertende Betrachtung bezüglich Wahrheit und Unwahrheit, Nützlichkeit und Schädlichkeit ist gerade nicht zulässig.

Ladeur und Augsberg zeigen zwar, dass etwa bei der Frage des Religionsunterrichts der Staat gezwungen ist, seine strenge Neutralität aufzugeben und zumindest prüfen muss, ob religiöse Lehren etwa verfassungsfeindlich sind.<sup>401</sup> Dann muss ein entsprechender Religionsunterricht verhindert werden. Ladeur und Augsberg betonen auch, dass der Staat berechtigterweise im Schulwesen die Vermittlung solcher Werte anstrebt, die auf der christlichen Tradition beruhen. Die Tatsache aber, dass die staatliche Neutralität in Konfliktfällen an Grenzen stößt, dass der Staat in möglichst geringem Maße doch

<sup>394</sup> Siehe oben, III. 3. d) aa), Religionsverfassungsrechtliche Vorgaben.

<sup>395</sup> Campenhausen, S. 72.

<sup>396</sup> Link, S. 500 ff.

<sup>397</sup> Kirchhof, S. 681.

<sup>398</sup> Vergleiche zum Konzept des Laizismus etwa: Beckford, S. 31 f..

<sup>399</sup> ebenso: Campenhausen, S. 72.

<sup>400</sup> Hassemer, S. 1323.

<sup>401</sup> Ladeur/ Augsberg, S. 94.



auch wertende Positionen einnimmt und einnehmen muss, diese Tatsache kann keinen Grund dafür bieten, mit dem Prinzip der Neutralität und Parität an sich zu brechen.<sup>402</sup>

Eine Privilegierung einzelner Religionsgemeinschaften oder Glaubensinhalte in Rahmen der Bekenntnisbeschimpfung, also des Strafrechts, würde einen viel massiveren Widerspruch zur staatlichen Neutralität darstellen als die bloße Vermittlung von Werten im staatlichen Bildungssystem. In diesem Sinne verbietet sich ein selektiver strafrechtlicher Schutz einer bestimmten Religion, wie ihn die ursprüngliche Religionsschutztheorie<sup>403</sup> gefordert hat. Ein exklusiver strafrechtlicher Schutz etwa der großen christlichen Kirchen ist vor dem Hintergrund staatlicher Neutralität und Parität nicht denkbar, auch wenn gerade deren Wirken in der Gesellschaft vom Staat anerkannt wird. Ein solches Vorgehen würde den Abschied vom Prinzip der Nichtidentifikation, Neutralität und Parität<sup>404</sup> bedeuten.

### *cc. Ausnahmsloser Schutz*

Könnte also das Strafrecht den gesamten Komplex von Religion und Weltanschauung als ein Phänomen des öffentlichen Lebens unter Schutz stellen, unabhängig von einer wertenden Stellungnahme? Dieses Schutzgut würde dann auch alle Randerscheinungen des Religiösen und Weltanschaulichen miteinfassen und etwa ein Spektrum von Maoismus bis hin zu den Lehren so genannter Jugendsekten mit strafrechtlichem Schutz versehen.<sup>405</sup> Ein solch weiter Schutz vollständig konträrer Inhalte wäre aber völlig beliebig, denn welche Standpunkte wären ihm noch gemein? Völlig verschiedene Werte und moralische Normen werden von den unterschiedlichen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften anerkannt und gefördert; gerade die verschiedenen Weltanschauungen streben konträre Gesellschaftsmodelle an.<sup>406</sup> Es kann keinen staatlichen Nutzen haben, ein „Sammelsurium“ aller verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Ideen, Lehren und Meinungen strafrechtlich zu schützen. Denn die unter diesem Sammelbegriff geschützten Ansichten laufen in die verschiedensten Richtungen auseinander.<sup>407</sup>

Darüber hinaus stehen religiöse und weltanschauliche Lehren nicht immer im Einklang mit staatlichen Interessen, sondern nehmen durchaus eine eigene Sichtweise ein und können jenen sogar zuwiderlaufen. Als extreme Beispiele sei etwa die Scientology-Organisation genannt, deren Ziele und Vorgehen sogar als gefährlich betrachtet wer-

<sup>402</sup> Huster plädiert für das „Gebot der ethischen Begründungsneutralität als Schranke der staatlichen Erziehungsbefugnis“ (Huster, S. 296).

<sup>403</sup> Globig/ Huster, S. 23; Roßhirt, S. 204; Wächter, S. 541; von Preuschen, Archiv des Kriminalrechts 1841, S. 292, 300; Hepp, Neues Archiv des Criminalrechts 1834, S. 332, 342; Wahlberg, S. 264; Tittmann, S. 673; Martin, S. 659; Bott, S. 15, 48; Kohler, Studien, S. 161

<sup>404</sup> Siehe dazu oben, III. 3. d) aa), Religionsverfassungsrechtliche Vorgaben.

<sup>405</sup> Siehe Jarass zum ausgedehnten Schutzbereich des Art. 4 GG, Jarass, Art. 4 GG, Rn 7 ff.

<sup>406</sup> Zum weiten Spektrum des religiösen und weltanschaulichen Lebens in Deutschland siehe: Knoblauch, Religionssozioologie.

<sup>407</sup> Vergleiche: Schwander, S. 45.



den.<sup>408</sup> Je mehr der Staat mit der Religion kooperiert und den Religionsgruppen Handlungsspielraum in öffentlichen Aufgaben gewährt, desto stärker treten auch Konflikte der Gesellschaftsmehrheit mit Religionsgruppen, gerade mit Minderheiten offen zutage. Dass dies für politische Weltanschauungen zutrifft, liegt erst recht auf der Hand. Ein Staat, der sich demokratisch konstituiert, kann nicht die Idee von der Diktatur des Proletariats schützen. Neben der positiven Wirkung, die Religiosität für die Persönlichkeit des Gläubigen haben kann (es wurde der Zusammenhang zwischen Religiosität und moralischer Festigkeit aufgezeigt)<sup>409</sup>, müsste bei einem strafrechtlichen Schutz der Religion aber auch berücksichtigt werden, welche verheerende psychische Auswirkungen bestimmte Formen des Glaubens und der Religiosität auf die Psyche des Gläubigen haben können.<sup>410</sup> Nicht immer bewirkt Religion Ausgeglichenheit und Zuversicht, sondern es treten auch negative Auswirkungen wie Ängste, Zwänge und Unsicherheiten auf. „Religiosität kann“, so Grom, „mit dem Rückzug in privatistische Innerlichkeit wie auch mit politischem Engagement verbunden sein - sei es demokratisch oder theokratisch, mit sozialer Sensibilität wie auch mit egoistischer Ausbeutung, mit Gewissensängstlichkeit wie auch mit rationalem Abwägen, mit gefestigtem Selbstvertrauen wie auch mit narzistischer Störung, mit Depressivität wie auch mit ausgeglichener emotionaler Gestimmtheit“<sup>411</sup>. Für solche Ausprägungen des Religiösen kann niemand ernsthaft gleichberechtigten strafrechtlichen Schutz befürworten. Auch die religionssoziologischen Erhebungen zum Zusammenhang zwischen Religiosität und Moral zeigen zwar zum einen eine größere Anerkennung tradierter Moralvorschriften bei religiösen Bevölkerungsteilen. Dieser Effekt lässt bestimmte Formen der Religiosität durchaus schutz- und förderungswürdig erscheinen. Daneben hat sich aber auch gezeigt, dass andere in der modernen Gesellschaft positiv bewertete Eigenschaften und Standpunkte eher in einem nicht-religiösen Umfeld vorherrschen.<sup>412</sup>

Das mögliche Auseinanderfallen von staatlichen und religiösen/ weltanschaulichen Interessen würde, folgte man der Religionsschutztheorie, eine Auswahl zwischen willkommenen und unerwünschten religiösen Lehren erforderlich machen. Eine solche Parteinahme des Staates für nur bestimmte religiöse Inhalte muss aber, wie bereits gezeigt,<sup>413</sup> im weltanschaulich neutralen Staat unterbleiben.

### e. Zwischenergebnis Religionsschutz

Und so bleibt letztlich nur die Ablehnung der Religionsschutztheorie. Zum einen gilt nach wie vor der Befund Feders: „So gefährlich es wäre, sollte in diesen Dingen von

<sup>408</sup> Der Endbericht der Enquete-Kommission „So genannte Sekten und Psychogruppen“ des Deutschen Bundestages beschreibt kritisch die Anwerbe- und Manipulationstechnik und den Umgang mit Kindern innerhalb der Organisation (BT-Drucksache 13/10950 vom 09.06.1998, S. 72 und 88.).

<sup>409</sup> Siehe oben III. 3. b), Religion als Stütze der Gesellschaft.

<sup>410</sup> Ebenso: Knoblauch, S. 102.

<sup>411</sup> Grom, S. 17.

<sup>412</sup> Siehe oben III. 3.b), Religion als Stütze der Gesellschaft.

<sup>413</sup> Siehe oben, III. 3. d) bb), Selektiver Schutz.

Staats wegen eine Unterscheidung getroffen werden, so bedenklich und vom Staatsinteresse nicht geboten ist die unterschiedslose Beschützung kulturfördernder und kulturhemmender Elemente“<sup>414</sup>. Selektiver Schutz einzelner Bekenntnisse würde einen Verstoß gegen die Prinzipien von Nichtidentifikation, Neutralität und Parität bedeuten, während ein ausnahmsloser Schutz aller Bekenntnisse ein konturloses, widersprüchliches Schutzgut wäre, dessen Nützlichkeit nicht ersichtlich ist.

Zum anderen erscheint auch der Schutz der Religion, dort wo sie tatsächlich gefördert werden soll, mit den Mitteln des Strafrechts nicht erreichbar. Das Verbot bestimmter Äußerungen in Bezug auf die Religion bedeutet eine Reglementierung der öffentlichen Auseinandersetzung mit religiösen und moralischen Themen. Eine solche Reglementierung wird aber nicht dazu beitragen, die Religion lebendig zu erhalten, sondern eher eine „einschläfernde“ Wirkung auf den Diskurs haben. Das Leben von Religionsgemeinschaften und von Religion in der Öffentlichkeit ist von einer freien Auseinandersetzung der Standpunkte abhängig um nicht ins Bedeutungslose abzugleiten. Der Staat kann nicht die Voraussetzungen von Moralität in der Gesellschaft mit den Mitteln des Zwanges und der strafrechtlichen Protektion schaffen, sondern diese müssen die Freiheit haben, sich selbst zu erhalten, zu verändern und zu entwickeln.<sup>415</sup>

Dies ist wohl neben den anderen genannten Argumenten auch der Hauptgrund, weshalb die Bedeutung der Religionsschutztheorie seit Beginn des 20. Jahrhunderts immer mehr abgenommen hat und sie heute von niemandem mehr ernstlich vertreten wird.<sup>416</sup> Der Einblick in die religionssoziologische Forschung über den Zusammenhang von Religiosität und moralischen Überzeugungen in der Bevölkerung konnte zwar belegen, dass der Religion gerade in einer pluralistischen Gesellschaft eine große Bedeutung zum Erhalt moralischer Standpunkte zukommt. Dies begründet ein modernes Interesse an der Idee des Religionsschutzes. Ein strafrechtlicher Schutz der Religion ist jedoch mit den Grundzügen des deutschen Religionsverfassungsrechtes unvereinbar.

#### 4. Gefühlsschutztheorie

Das dritte bedeutende Begründungsmodell zu einer Strafbarkeit der Gotteslästerung stellt die Gefühlsschutztheorie dar. Ihr zufolge soll eine Bekenntnisbeschimpfung deshalb untersagt werden, weil sie das religiöse Gefühl der Gläubigen verletze.<sup>417</sup> Dieses mögliche Schutzobjekt unterscheidet sich von den beiden vorangegangenen dadurch, dass es (jedenfalls in erster Linie) nicht die Interessen der Allgemeinheit vor Augen hat. „Ein solcher Schutz“, so Jauck 1904, „ist nötig vor allem im Interesse des Einzelnen selbst“<sup>418</sup>. Es handelt sich also um ein Individualrechtsgut.

<sup>414</sup> Feder, S. 64.

<sup>415</sup> Dagegen: Böckenförde, S. 26.

<sup>416</sup> zuletzt noch Hardwig, S. 265.

<sup>417</sup> Ahrens, S. 38 ; Beling, S. 23 ff; Binding, Lehrbuch, S. 176; Jauck, S. 352; v. Liszt, S. 381; Meves, S. 331.

<sup>418</sup> Jauck, S. 352.

Bei einigen Vertretern tritt die Forderung nach Gefühlsschutz immer noch vermischt mit Interessen der Allgemeinheit auf.<sup>419</sup> So argumentiert auch Jauck, der Staat habe „an Erhaltung gesunden religiösen Sinnes (...) ein hervorragendes Interesse“<sup>420</sup> Binding zufolge sollen nur solche Empfindungen geschützt werden, „die im Haushalte der Volkssittlichkeit als unentbehrlich und unantastbar erscheinen, die er gerade deshalb auch dem Einzelnen sichern muss“<sup>421</sup>. In dieser Ausgestaltung ist die Gefühlsschutztheorie nicht zu unterscheiden von der Religionsschutztheorie. Der Schutz des religiösen Gefühls von Individuen ist hier nur ein Mittel zur Erreichung des Metaziels: Religionsschutz im Interesse des Staates. Ahrens kommt selbst zu dem Schluss, dass „eine inhaltliche Divergenz zwischen der „Religions“-Theorie und der „Gefühlsschutz“-Theorie“<sup>422</sup> nicht mehr bestehe. Gegen diese Konstruktion greifen dann alle Argumente, welche bereits oben gegen den Religionsschutz angeführt worden sind, insbesondere, dass dieser im säkularen Staat einen Verstoß gegen das Neutralitätsprinzip darstellen würde.

Die Idee des Gefühlsschutzes muss aber nicht in Kombination mit dem Religionschutz auftreten, sondern sie kann auch als selbstständige Strafbegründung gedacht werden, die allein den Schutz des Individuums bezweckt. Ihr Kernpunkt, so Henkel, „liegt in der „Kränkung des Gewissensrechts““<sup>423</sup>. Der Gläubige als Person soll vor einem Angriff auf jene Gefühle geschützt werden, die sich auf das ihm Heilige beziehen.

Auch diese Strafbarkeitsbegründung sieht sich aber mit zahlreichen Bedenken konfrontiert. Die folgende Diskussion der Gefühlsschutztheorie wird zeigen, dass hinter der Forderung, vor negativen Gefühlen geschützt zu werden, in der Regel das Bedürfnis steht, den Bruch individuell gesetzter Normen zu verhindern. So ruft etwa der Bruch religiöser Regeln Empörung bei den Gläubigen hervor. Es wird sich zeigen, dass wegen dieser Problematik der Schutz religiöser Gefühle im Strafrecht letztlich nicht infrage kommt.

#### a. Begriffsklärung

Zunächst ist es unerlässlich, den Begriff des religiösen Gefühls zu klären, da in der Literatur zum Gefühlsschutz teilweise unklar ist, welche Gefühle tatsächlich gemeint sind. Es wird auch das religiöse Gefühl mit Phänomenen wie Glaube, religiöse Haltung etc. vermischt. Handelt es sich also bei den religiösen Gefühlen um jene ekstatischen Erleuchtungszustände, von denen Gläubige teilweise berichten? Zählen religiöse Überzeugungen zum Bereich des Emotionalen oder ist das Kognitive von den Gefühlen getrennt? Sind religiös nur diejenigen Gefühle, die sich auf das Heilige beziehen, oder auch solche Gefühle in Bezug auf die weltliche Umgebung, die aufgrund religiöser Überzeugungen entstehen?

<sup>419</sup> Vergleiche: Meves, S. 331.

<sup>420</sup> Jauck, S. 363.

<sup>421</sup> Binding, Lehrbuch, S. 176.

<sup>422</sup> Ahrens, S. 37.

<sup>423</sup> Henkel, S. 926.

Bei den Vertretern der Gefühlsschutzlehre noch als ein selbstverständliches, keiner Erklärung bedürftiges Phänomen behandelt, ist der Begriff des religiösen Gefühls heute einer näheren Beleuchtung zugänglich geworden. Gerade die neuere Literatur der Philosophie zum Gegenstand der Gefühle<sup>424</sup> sowie die Religionspsychologie<sup>425</sup> können helfen, hier Licht ins Dunkel zu bringen.

Emotionen sind nach einer psychologischen Definition „komplexe Reaktionsmuster auf äußere oder innere Reize, die auf subkorticalen wie auch auf korticalen Prozessen beruhen“<sup>426</sup>. Verschiedene Merkmale gelten, je nach Autor, als Indikator oder Voraussetzung für das Vorliegen einer Emotion. Zum einen enthalten Emotionen einen intentionalen Gehalt, also eine wertende, inhaltlich ausgerichtete Seite<sup>427</sup>. Daneben zeichnen sich Emotionen aber auch dadurch aus, dass sie empfunden, also leiblich wahrgenommen werden (Leiblichkeit)<sup>428</sup>, dass sie körperlich ausgedrückt und somit für andere erkennbar werden (Ausdruckskomponente), dass sie bestimmte Handlungen intendieren (motivationale Komponente) und schließlich durch ihre neurophysiologische Auswirkung auf den „Fühlenden“<sup>429</sup>.

Emotionen können als akute, situationsgebundene, dem Fühlenden „widerfahrende“ Phänomene auftreten (aufwallender Zorn, spontane Freude), aber sie können auch langfristig angelegt sein und die Persönlichkeit des Individuums prägen (anhaltender Neid, Gefühl der Geborgenheit, etc.). Solche andauernden Emotionen zählen dann im Gegensatz zu den akuten Gefühlen zu den mentalen Dispositionen eines Menschen, wie seine geistige Haltung oder Stimmungen. Mittels einer Haltung, die sich ein Mensch aneignet, kann unter anderem Stellung zu bestimmten Gefühlen bezogen werden. Das Erleben von Gefühlen kann aber auch auf die Entwicklung einer Haltung einwirken.<sup>430</sup>

Teilweise werden als Emotionen alle Phänomene bezeichnet, welche unter obige Definition fallen, während der Begriff „Gefühl“ nur die Empfindens-Komponente, also die Leiblichkeit der genannten Phänomene bezeichnen soll. Wieder anders bezeichnen manche die akuten Erscheinungen als Emotionen, während die lang anhaltenden als Gefühl bezeichnet werden sollen.<sup>431</sup> Diese Terminologien entfernen sich aber sehr weit von der Wortwahl der rechtswissenschaftlichen Debatte um den Gefühlsschutz. Auch wenn sie aus Sicht der Psychologie oder Philosophie zutreffender sein mögen, wäre diese Wortwahl schwer auf die Argumente der Gefühlsschutztheorie abzustimmen. Es soll daher im Folgenden der Terminologie von Demmerling/ Landweer gefolgt werden, die den Begriff des Gefühls bzw. der Gefühle einerseits auf die Gesamtheit der affektiven Phänomene (Empfindungen, Stimmungen, Emotionen) und im engeren Sinne auf Phänomene

<sup>424</sup> Eine gute Einführung in dieses Gebiet bieten: Demmerling/ Landweer; Engelen.

<sup>425</sup> Als Einführung: Grom.

<sup>426</sup> Grom, S. 184.

<sup>427</sup> Wollheim.

<sup>428</sup> siehe insb. Schmitz, Gefühle, S. 23 ff..

<sup>429</sup> Grom, S. 184 f.

<sup>430</sup> Demmerling/ Landweer, S. 6.

<sup>431</sup> Vergleiche: Engelen, Gefühle. S. 10 f..

wie Scham, Neid, Trauer (Emotionen) anwenden.<sup>432</sup> Diese Wortwahl kommt sowohl der Umgangssprache als auch der juristischen Debatte entgegen.

Wie lassen sich nun die verschiedenen mentalen Phänomene, welche sich auf die Religion beziehen, in diese Terminologie einordnen, und welchen Phänomenen kann der Begriff des „religiösen Gefühls“ entsprechen?

Zunächst können wohl der Glaube als das zweifelsfreie Für-wahr-Halten und der weitere Begriff der religiösen Überzeugung am ehesten der Kategorie der Haltung zugeordnet werden. Zwar kann die Entstehung des Glaubens für den Einzelnen einen Widerfahrnis-Charakter haben wie akute Gefühle. Er wird aber dann zu einem dauerhaften Hintergrund, der hinterfragbar ist und der Ratio und Emotion prägt. Glaube und religiöse Überzeugungen sind also keine Gefühle.

Zum Bereich der religiösen Gefühle zählt die Religionspsychologie zum einen jene ekstatischen Erfahrungen, die Rudolf Otto als das „nicht fassbare, unaussprechliche Ergriffensein vom Heiligen und Numinosen“<sup>433</sup> bezeichnet. Hier kann zweifelsfrei von akuten Gefühlen die Rede sein. Grom zeigt allerdings, dass diese Ausnahmeerfahrungen nur einen kleinen Teil der religiösen Gefühle ausmachen. Hauptsächlich beschreiben Gläubige ihre auf das Heilige bezogenen Gefühle als Dankbarkeit, Geborgenheit, Vertrauen oder auch Reue, Angst, Schuld, Enttäuschung, Groll, etc.. Religiöse Gefühle unterscheiden sich also von den zwischenmenschlichen nicht unbedingt durch besondere Intensität und auch nicht durch andere Inhalte. Vielmehr zeichnen sie sich gerade dadurch aus, dass ihr Inhalt sich auf das Heilige richtet. Die beschriebenen religiösen Gefühle können sowohl akut und situationsgebunden auftreten (spontanes Glücksgefühl im Gebet), als auch dauerhaft die Beziehung des Menschen zum Heiligen prägen (Vertrauen).

In der juristischen Debatte werden, wie noch zu zeigen sein wird, häufig auch Gefühle wie Empörung und Wut über den Glauben verschmähende Äußerungen als religiöse Gefühle bezeichnet. Hier sei aber bereits angemerkt, dass diese Kategorie von Gefühlen jedenfalls einen Grenzfall darstellt. Nach der eben gegebenen Definition beziehen sich religiöse Gefühle auf das Heilige selbst. Fälle von Empörung oder Wut können sich aber daneben oder auch ausschließlich auf den Sprecher der abgelehnten Äußerung beziehen. Ob in einer solchen Empörung noch ein Bezug auf das Heilige, also ein religiöses Gefühl gesehen werden kann, ist fraglich.

Mit dieser einleitenden Begriffsklärung kann nun differenzierter und adäquater zu den Positionen des Gefühlsschutzes und den gängigen Einwänden Stellung bezogen werden.

## **b. Verletzbarkeit von Gefühlen**

In der Debatte um den Gefühlsschutz wird die mögliche Schädigung des Gläubigen einheitlich konstruiert. Liegt der Schaden in einer Abnahme der „Empfindsamkeit“, werden religiöse Gefühle geringer oder gehen sie „kaputt“ oder ist der Schaden das Entstehen negativer Gefühle? Tatsächlich ist unklar, wie genau sich eine schmähende

<sup>432</sup> Demmerling/ Landweer, S. 5.

<sup>433</sup> Rudolf Otto, 1917, zitiert nach Grom, S. 183.

Äußerung schädigend auf den Gefühlshaushalt der Gläubigen auswirken kann. Der Begriff der Gefühlsverletzung ist derart unscharf, dass er die Gefühlsschutztheorie sehr angreifbar macht.

So ist gegen den Gefühlsschutz vorgebracht worden, das religiöse Gefühl könne nicht verletzt werden, denn ein Gefühl werde aufgrund eines Angriffs keine Einbuße erleiden. „Im Gegenteil“, meint Glaser, „es wird gesteigert werden durch das gleichzeitig erregte Unlustgefühl anlässlich der beschimpfenden Äußerung“<sup>434</sup>. Ein Gut aber, das keine Verletzung erleiden könne, könne auch nicht durch das Strafrecht geschützt werden, das schädigende Handlungen verhindern soll.

Eine solche Aussage über die psychischen Auswirkungen einer schmähenden Äußerung erscheint nun nicht eben wissenschaftlich fundiert. Sie verdeutlicht aber, dass die Frage, wie genau der Gläubige durch eine schmähende Äußerung geschädigt wird, ungeklärt ist. Die juristische Debatte ist hier bisher geprägt von unsauberer Terminologie (etwa der Begriff der „Gefühlsverletzung“) und nicht belegten „vulgärpsychologischen“ Mutmaßungen über die mentalen Vorgänge bezüglich der Religion.

#### *aa. Verlust der Empfindsamkeit*

Zunächst könnte ein Schaden im Abnehmen religiöser „Empfindsamkeit“ bestehen. Laut Misch bedeutet „Gefühl“ auch die Fähigkeit, fühlend zu sein. Diese Fähigkeit kann (nach Misch) aber Einbußen erleiden, etwa in Form von Abstumpfen oder Verrohung. Misch verdeutlicht seine Idee am Beispiel der Tierquälerei, die, oft erlebt, eine Verrohung des Individuums bewirken könne.<sup>435</sup> Ob tatsächlich eine „Verrohung“ des unbeteiligten Zuschauers oder eher des Handelnden erfolgt, dass sei hier einmal dahingestellt. Eine Handlung, die sich gegen das religiöse Gefühl des Gläubigen richtet, kann also nach den Vertretern des Gefühlsschutzes eine negative Folge, eine Schädigung für den Gläubigen bewirken, indem auf die Dauer seine Fähigkeit abnimmt, religiöse Gefühle zu haben.

Unklar ist aber, was mit dem Begriff der „Empfindsamkeit“ gemeint ist. Misch konkretisiert seine Vorstellung nicht näher, wie diese Fähigkeit, Gefühle zu haben, beschaffen ist und wie sie Schaden nehmen kann. Es erscheint im Interesse begrifflicher Klarheit sinnvoll, nicht von „Empfindsamkeit“ zu sprechen. Diese bezeichnet nur die Gesamtheit der Persönlichkeits-Voraussetzungen, die eine Person empfänglich für das Auftreten bestimmter Gefühle machen. Diese Voraussetzungen können bestimmte Überzeugungen, Charakterzüge etc. sein. Auch wenn also Mischs Vorstellung von der Empfindsamkeit unscharf erscheint und das Beispiel der Tierquälerei nicht recht überzeugt, so soll doch im Folgenden untersucht werden, ob es denkbar ist, die Voraussetzungen religiöser Gefühle für den Einzelnen zu schützen.

In Bezug auf die Empfänglichkeit für religiöse Gefühle hat sich gezeigt, dass das Empfinden religiöser Gefühle wie Geborgenheit, Dankbarkeit, Schuld etc. (neben anderen

<sup>434</sup> Glaser, ZStW 42 (1921), 825, 833; ebenso: Feder, S. 65.

<sup>435</sup> Misch, S. 20; ähnlich: Ahrens, S. 11 f..

Faktoren wie Lebenssituation etc.) in hohem Maße davon anhängt, von welcher Qualität und Intensität die religiösen Überzeugungen eines Menschen sind.<sup>436</sup> Eine Person mit einem liebenden, väterlichen Gottesbild wird im Gebet eher „Frieden“ empfinden, als eine Person ohne oder mit diffusem Gottesglauben und auch eher als eine Person mit dem Bild eines strengen, strafenden Gottes. Das Entwickeln akuter und andauernder religiöser Gefühle wird also zwar nicht ausschließlich, aber doch maßgebend von der religiösen Haltung eines Menschen bestimmt. Wenn nun diese Haltung geschwächt wird, so geht damit auch eine potentielle Gefühlsschädigung einher in dem Sinne, dass das Empfinden von religiösen Gefühlen unwahrscheinlicher wird.

Zunächst ist aber fraglich, wie auf die religiöse Haltung schwächend eingewirkt werden kann und insbesondere, ob schmähende Äußerungen eine entsprechende Wirkung haben können. Von den Kritikern des Gefühlsschutzes ist eingewandt worden, ein ernsthafter Gottesglaube dürfe doch nicht von den Äußerungen anderer abhängen, oder er werde durch Schmähungen eher noch gestärkt.<sup>437</sup> Tatsächlich zeigt aber die Religionspsychologie, dass die religiöse Überzeugung eines Menschen keineswegs gleich bleibend und resistent gegen äußere Einflüsse ist. Vielmehr verändert sie sich im Laufe eines Lebens, passt sich gemachten Erfahrungen, neuen Lebenssituationen und rationalen Einsichten an<sup>438</sup> und ihre Entwicklung wird maßgeblich vom sozialen Umfeld einer Person mitbestimmt. So wirkt beispielsweise bei Jugendlichen ein religiöses Umfeld verstärkend und erhaltend auf bestehende religiöse Überzeugungen.<sup>439</sup> Diese verstärkende Wirkung äußerer Einflüsse legt den Schluss nahe, dass auch die gegenteilige Wirkung möglich ist. So können natürlich Äußerungen in den Medien dazu führen, dass bestehende Überzeugungen rational überprüft, angepasst, geändert oder aufgegeben werden. Eine solche Entwicklung verändert dann auch die zukünftig empfundenen oder nicht empfundenen religiösen Gefühle. Wie freilich der Einzelne auf eine schmähende Äußerung reagiert, ob er sie als Beleidigung abtut und seine Überzeugung dagegen behauptet, ob er sich schämt und die eigene Überzeugung ablegt, weil sie sozial nicht anerkannt ist, oder ob er auf den sachlich-kritischen Gehalt der Äußerung reagiert und seine Überzeugungen auf ihre Schlüssigkeit hin überprüft, dies kann nicht vorhergesagt werden. Eine solche Reaktion hängt wohl von der gesamten Persönlichkeit des Gläubigen, der Art der Äußerung und der Person des Sprechers etc. ab. Grundsätzlich muss aber angenommen werden, dass religiöse Überzeugungen durch Äußerungen anderer beeinflussbar sind.

Kann man aber aus dieser Tatsache, dass die religiöse Haltung und Überzeugung eines Menschen durch andere beeinflussbar ist, den Schluss ziehen, dass entsprechende Einwirkungen strafrechtlich sanktioniert werden können? Hiergegen sprechen verschiedene Aspekte.

---

<sup>436</sup> Grom, S. 185.

<sup>437</sup> Kohlrausch, S. 92; Glaser, ZStW 42 (1921), 825, 828.

<sup>438</sup> Grom, S. 173 ff..

<sup>439</sup> Grom, S. 269.



Zunächst sind es nicht nur beleidigende Äußerungen, die in diesem Sinne das religiöse Gefühl verletzen, also auf die religiöse Haltung einwirken könnten, sondern auch harmlose Äußerungen von Andersgläubigen, wissenschaftliche Erkenntnisse wie die Evolutionstheorie oder soziale Wandlungen wie die Gleichstellung der Frau. All diese Einflüsse könnten die Überzeugung eines Gläubigen angreifen.<sup>440</sup> Auf jedem Gebiet gesellschaftlicher Auseinandersetzung kann immer das religiöse Gefühl Einzelner zum Argument werden, denn auch die Religion betrifft jeden Lebensbereich. So könnte es Gläubige geben, die in Einzelfragen z. B. bezüglich der Gleichstellung der Frau die Verletzung ihrer religiösen Überzeugungen und somit ihres Gefühls in die Waagschale werfen würden. Ebenso könnten Anhänger der kreationistischen Weltansicht verlangen, im Schulunterricht nicht mit der Evolutionstheorie konfrontiert zu werden, da dies ihrer religiösen Überzeugung widerspreche und somit ihr Gefühl treffe. Jegliche Diskussion über gesellschaftliche Fragestellungen wird somit begleitet von der permanenten Möglichkeit der „Gefühlsverletzung“. Manck geht sogar soweit zu sagen, der Schutz des religiösen Gefühls stehe im Gegensatz zur Freiheit geistiger Auseinandersetzung, denn „geistige Auseinandersetzung“ sei „ohne Verletzung religiöser Gefühle nicht denkbar“<sup>441</sup>.

Daneben erscheint es problematisch, den Einzelnen vor einer eventuellen Veränderung seiner Religiosität bewahren zu wollen, würde dies doch erforderlich machen, ihn gänzlich von sozialen Einflüssen zu isolieren. Die Entwicklung der eigenen Religiosität ist auch ein natürlicher Vorgang, der zum Reifen der Persönlichkeit gehört. Es kann nicht Absicht der Gesellschaft sein, die religiöse Haltung von Menschen auf dem status quo „einzufrieren“. Hier verdeutlicht sich, wie bereits bei den Überlegungen zum Religionsschutz angesprochen wurde, dass Religionsschutz und Schutz religiöser Gefühle die objektive und subjektive Seite eines gemeinsamen Gegenstandes sind. Da zu den Voraussetzungen für die Art und die Existenz religiöser Gefühle wie Dankbarkeit, Geborgenheit etc. gerade das Gottesbild und die übrigen religiösen Überzeugungen eines Menschen zählen, müsste der Schutz dieser Voraussetzungen ein bestimmtes Gottesbild, religiöse Lehren etc. unter Schutz stellen. Die persönliche religiöse Überzeugung ist nicht zu trennen von dem, was auch als „objektive Religion“ bezeichnet wird, also von der öffentlichen, organisierten Form der Religion.

Sprach bereits gegen den strafrechtlichen Schutz der Religion, dass die Religion als etwas Lebendiges, sich ständig Fortentwickelndes, unter einer staatlichen Protektion eher leiden als gedeihen würde, so gilt dies eben auch für die individuelle Religiosität. Auch sie kann nicht durch staatliche Maßnahmen in einen bestimmten Zustand gezwungen oder darin bewahrt werden. Religiöse Überzeugungen müssen von den Gläubigen angenommen, geglaubt werden. Dass aber Überzeugungen von ihren Trägern überprüft, entwickelt, bei Widersprüchen revidiert werden, darauf hat der Staat keinen Einfluss und dieser Vorgang gehört zur natürlichen und angemessenen Entwicklung von Individuen. Gerade der Einfluss sachlicher Kritik auf religiöse Überzeugungen kann nicht ausgeschlossen werden.

<sup>440</sup> ebenso: Ettinger, S. 47 f.; Schlitt, S. 22; Worms, S. 127; Holstein, S. 112.

<sup>441</sup> Manck, S. 70; ebenso: Bruns, S. 71.



Stellt die Gefühlsschutztheorie also darauf ab, dass die Voraussetzungen für das Empfinden religiöser Gefühle nicht geschädigt oder geschwächt werden sollen, so fordert sie damit einen Schutz religiöser Überzeugungen. Dies kann aber nicht Schutzgut des Strafrechts sein, da zum einen religiöse Lehren nicht uneingeschränkt positiv wirken, zum anderen aber der Staat nicht bestimmte religiöse Inhalte und Formen von Religiosität auswählen und selektiv schützen darf. Der Bestand einer bestimmten Form von Religiosität wäre auch durch den Staat gar nicht erzwingbar und würde der natürlichen Entwicklung von Individuen zuwiderlaufen.

*bb. Hervorrufen negativer Gefühle*

Ein anderer Ansatz für die Begründung des Gefühlsschutzes wäre, den Schaden im Hervorrufen negativer Gefühle zu sehen. Viele Vertreter des Gefühlsschutzes setzen sich mit der Verletzbarkeit von Gefühlen und der entsprechenden Kritik auseinander und konkretisieren ihren Entwurf der Gefühlsverletzung dahingehend. Bekenntnisbeschimpfung zieht demzufolge zwar wohl keinen Verlust an religiösem Gefühl nach sich, aber möglicherweise doch ein negatives Gefühl, wie etwa Ärger, Empörung oder Enttäuschung.<sup>442</sup> Nach Misch sind Gefühle „die subjektiven Erregungen des Individuums, gleichviel ob hervorgerufen durch tatsächliche oder nur in der Phantasie bestehende Sinnenreize ... Es sind diejenigen Ereignisse, welche, nicht notwendig und nicht regelmäßig zu Lebensäußerungen führend, doch die Quelle aller Betätigungen des Individuums darstellen...“<sup>443</sup>. Auch Ahrens hält das Gefühl für die „durch psychische Erregung (beruhend auf sinnlicher Wahrnehmung oder auf Erinnerung oder auf Phantasie) erzeugte (lust- oder unlust-gefärbte) Veränderung des Bewusstseinszustandes“<sup>444</sup>. Diese Definitionen verstehen Gefühle nicht als gleich bleibenden Zustand, sondern als Entwicklung oder Vorgang. Das, was gemeinhin als „Gefühlsverletzung“ bezeichnet wird, ist dann nicht die negative Einwirkung auf einen sonst unbewegten Zustand, sondern vielmehr das Hervorrufen negativer Regungen wie Enttäuschung etc.

Diese Konzeption von Gefühlsverletzungen setzt scheinbar per Definition das Gefühl mit seiner Verletzung gleich. Ist das Gefühl die Erregung oder Veränderung, so ist nicht klar, was durch die (negative) Erregung verletzt wird. „Eine unmögliche Schlussfolgerung“, so Ettinger, „welche für die Verworrenheit der Begriffe charakteristisch ist“<sup>445</sup>.

Es darf aber der Begriff der Gefühlsverletzung nicht zu technisch verstanden werden. Dieser Ausdruck steht mehr bildlich für das Hervorrufen negativer Gefühle und hat keine wissenschaftliche Bedeutung. Es spricht also zunächst einmal nichts dagegen, das Hervorrufen negativer Gefühle als Schaden zu betrachten. Dies gilt vor allem, wenn man die leibliche Komponente der Gefühle, das Empfinden berücksichtigt. Der Gläubige wird die Empörung oder Trauer über eine schmähende Äußerung in Form von Enge, Druck, Spannung erfahren, was durchaus eine negative Folge der Äußerung ist.

<sup>442</sup> Binding, Lehrbuch, S. 176; Worms, S. 127.

<sup>443</sup> Misch, S. 17.

<sup>444</sup> Ahrens, S. 8.

<sup>445</sup> Ettinger, S. 47.

Fraglich bleibt, ob diese Gefühle noch religiöse Gefühle im eigentlichen Sinne sind. Wie bereits oben angedeutet, kann es sein, dass sich die Empörung oder Enttäuschung über eine schmähende Äußerung nicht eigentlich auf das Heilige bezieht, sondern eine zwischenmenschliche Empfindung ist. Deren Objekt ist dann der Sprecher der „Gotteslästerung“. Gefühle wie Empörung, Wut etc. sind inhaltlich gekennzeichnet als Reaktion auf den Verstoß gegen eine Norm, die jedenfalls der Fühlende als verbindlich betrachtet<sup>446</sup>. Mit „Empörung und Entrüstung“, so Honneth, „reagieren wir, wenn wir uns in unseren normativen Erwartungen durch einen Interaktionspartner verletzt fühlen“<sup>447</sup>. Zum einen sind diese Gefühle also sozialer Natur, zum anderen kann freilich auch inhaltlich eine religiöse Komponente bestehen, in dem Sinne, dass der Gläubige sich „für seinen Gott“ empört.

### *[1]. Schutz von Überzeugungen durch Schutz vor Empörung*

Jedenfalls zeigt ein genauer Blick auf die Konstruktion „Empörung als Schaden“, dass Empörung eigentlich immer die Einhaltung bestimmter Normen fordert. Ob dies nun die moralischen Normen zwischenmenschlicher achtungsvoller Kommunikation sind oder die religiösen Überzeugungen, welche sich direkt auf das Heilige beziehen, spielt zunächst eine untergeordnete Rolle. In beiden Fällen ist der geforderte Schutz vor Empörung nur ein Deckmantel dafür, dass eigentlich die Einhaltung der jeweiligen (religiösen oder sozialen) Norm gefordert wird. „Das Ärgernis“, so Schwander, „ist lediglich die stimmungsmäßige Begleiterscheinung des Bewusstseins eines erlittenen Unrechts. Ärgernis ist das innere Sich-Aufbäumen gegen das Unrecht.“<sup>448</sup> Auch Hardwig meint, man erkenne, „dass es sich nicht darum handelt, Menschen vor dem Empörtsein zu schützen, sondern darum, dass diese Empörung über bestimmte Verhaltensweisen der Grund dafür ist, dass man solche Verhaltensweisen für strafbar erklären will“<sup>449</sup>.

Wenn es tatsächlich um die Vermeidung von unangenehmen Gefühlen ginge, könnten die Gläubigen ja in vielen Fällen vermeiden, mit der schmähenden Äußerung konfrontiert zu werden. Sie müssten das entsprechende Buch nicht lesen und die Theateraufführung nicht besuchen, denn häufig ist im Voraus klar, wer sich durch das Werk angegriffen fühlen wird.

Sloterdijk stellt seinem Werk Gottes Eifer eine, wie er sie nennt „Blasphemie-Klausel“ voran, die den Leser davor warnt, dass Phänomene des Transzendenten oder Heiligen im Folgenden einer nicht-religiösen Neubeschreibung freigegeben seien. Sloterdijk lädt „den Leser, die Leserin ein, nach einer Bedenkzeit zu entscheiden, ob er oder sie mit der Lektüre fortfahren will“<sup>450</sup>.

<sup>446</sup> ebenso: Demmerling/ Landweer, S. 236.

<sup>447</sup> Honneth, S. 87.

<sup>448</sup> Schwander, S. 68.

<sup>449</sup> Hardwig, GA 10 (1962), S. 257, 265; ähnlich auch: Stratenwerth, S. 387.

<sup>450</sup> Sloterdijk, S. 17.

Auch das Titelbild zu Walter Moers' *Es ist ein Arschloch, Maria!* enthält folgende Warnung: „Dieses Buch könnte Ihre religiösen Gefühle verletzen. Entfernen Sie den Schutzumschlag bitte erst, wenn Sie sicher sind, dass Sie keine haben.“<sup>451</sup> Das ist zwar wohl eher ein humoristischer Hinweis auf die Achtung religiöser Gefühle, wie sie etwa der Deutsche Presserat vorgibt<sup>452</sup>, aber immerhin: Der empfindsame Leser ist gewarnt.

Die Tatsache aber, dass viele Gläubige gerade die Auseinandersetzung mit der entsprechenden Provokation suchen werden, anstatt ihre „Gefühle zu schützen“, zeigt, dass es nicht um die Vermeidung negativer Gefühle geht, sondern um die Durchsetzung für verbindlich erachteter Normen.

Es muss also geklärt werden, welche die Normen sind, die hinter dem Schutz vor Empörung oder Enttäuschung stehen können und somit das eigentliche Schutzgut bilden würden. Wie bereits gezeigt, kann sich die Empörung zum einen auf die soziale Norm beziehen, die etwa fordert, respektvoll mit den religiösen Überzeugungen anderer umzugehen. Es handelt sich hier um eine moralische Norm, die die zwischenmenschliche Kommunikation regelt. Daneben oder stattdessen kann aber der Grund der Empörung auch der Verstoß gegen eine als religiös verbindlich erachtete Norm sein. Die Empörung erfolgt dann nicht für den Gläubigen selbst, sondern gewissermaßen für das ihm Heilige. Beide möglichen Hintergründe der Empörung, die soziale und die religiöse Norm, sollen im Folgenden näher beleuchtet werden.

## [2]. *Empörung über sozialen Normbruch*

Wenn Gläubige über eine schmähende Äußerung bezüglich ihrer Religion empört sind, so kann hinter dieser Empörung zunächst stehen, dass die Äußerung wegen des Ausdrucks von Missachtung der Gläubigen abgelehnt wird. Die moralische Norm, welche die Empörung begründet, würde also lauten: „Man soll die religiösen Überzeugungen anderer Menschen achten“. Was also eigentlich hinter dieser Konstruktion des Gefühlschutzes steht, ist das Gut der Achtung, Anerkennung oder Würde der Gläubigen. Dieses Anliegen ist aber mit dem Begriff der Verletzung religiöser Gefühle höchst ungenau beschrieben. Es geht, wie im Falle des Toleranzschutzes, eigentlich um die Einhaltung einer achtungsvollen Kommunikation, also um die Achtung selbst. Soll diese zum Schutzgut der oder einer Strafnorm werden, so muss dies klar bezeichnet werden. Ob das Gut der Achtung oder ein ähnliches, auf die Identität von Individuen bezogenes Gut das Schutzgut bei der Bekenntnisbeschimpfung bilden kann und sollte, dieser Frage soll im folgenden Kapitel nachgegangen werden.

<sup>451</sup> Walter Moers, *Es ist ein Arschloch, Maria!*, Titelseite.

<sup>452</sup> Der Pressekodex, Leitfaden der Selbstkontrolle der deutschen Printmedien, schützte bis zu seiner Neuverfassung 2006 noch das religiöse Empfinden. Die Neufassung der Ziffer 10 Pressekodex lautet nun aber: „Die Presse verzichtet darauf, religiöse, weltanschauliche oder sittliche Überzeugungen zu schmähen.“ Auf das Gefühl wird nicht mehr Bezug genommen. Quelle: [www.presserat.de](http://www.presserat.de).

### [3]. *Empörung über religiösen Normbruch*

Die Empörung oder Enttäuschung der Gläubigen kann sich aber auch auf die Verletzung einer von ihnen anerkannten religiösen Norm beziehen. Empfindet etwa ein gläubiger Christ Empörung, Ärger oder Traurigkeit, weil andere das Gebot „Du sollst den Namen des Herrn nicht missbrauchen“ verletzen, oder empfindet ein Moslem Empörung, weil andere das von ihm als verbindlich empfundene Bilderverbot missachten, so beziehen sich diese Gefühle nicht auf die zwischenmenschliche Beziehung, sondern auf das Heilige selbst. Ein solches Gefühl hat zwar seinen Ursprung in einer zwischenmenschlichen Interaktion, sein Charakter ist aber eigentlich religiös. Erst bei dieser Konstellation gelangen wir also zu dem, was tatsächlich als eine Verletzung religiöser Gefühle im Sinne des Hervorrufens negativer Gefühle gelten kann.

Es muss wiederum berücksichtigt werden, dass der Schutz vor Empörung eigentlich den Schutz der dahinter stehenden Norm, in diesem Fall also einer religiösen Norm bedeutet. Der Schutz des religiösen Gefühls von Gläubigen in diesem Sinne würde dazu führen, dass die Allgemeinheit gezwungen wird, jedenfalls fundamentale Regeln einer Religion selbst zu befolgen. So stellt sich etwa die Frage, ob die Abbildung des Propheten Mohammed eine solche Gefühlsverletzung für gläubige Muslime bedeutet, dass die ganze Gesellschaft gezwungen ist, das Bilderverbot einzuhalten.<sup>453</sup> Dies, nämlich dass Gläubige im Wege des Individualrechtsgüterschutzes andere Menschen dazu zwingen könnten, religiöse Normen zu befolgen, an die sich die anderen nicht gebunden fühlen, das ist aber ein unmögliches Ergebnis. Das besonders laute Verkünden der eigenen religiösen Normen und der eigenen Empfindsamkeit würde dazu führen, dass die Allgemeinheit über die Existenz der religiösen Norm aufgeklärt ist und diese dann befolgen muss, sollen nicht die Gläubigen über den Normbruch Empörung oder Ärger empfinden. Niemand kann vor der Erfahrung geschützt werden, dass andere seinen Glauben nicht teilen und nichts anderes drückt das Ignorieren (also Brechen) religiöser Normen aus.

Es besteht auch die Gefahr, dass das religiöse Gefühl als schutzbedürftig vorgeschoben wird, wo eigentlich anderes intendiert ist. Schwander meint, es werde vorkommen, dass „die innerlich wirklich verletzten Personen still bleiben, während andere, denen es mehr um eine kämpferische Auseinandersetzung zu tun ist, sich laut als Beleidigte melden“<sup>454</sup>. Um bestimmte sittliche Traditionen vor allzu progressiver Kritik zu schützen, kann der Gefühlsschutz wie eine tabuisierende Hülle um alle streitigen Standpunkte gelegt werden. So meint Schedel, der „signifikante Anstieg“ an Gotteslästerungsverfahren in den Jahren 1968 und folgende lege nahe, „dass weniger religiöse Gefühle vor Beleidigung geschützt werden sollten, als die Stützen der Gesellschaft vor berechtigter Kritik“<sup>455</sup>, weil freie Liebe und sexuelle Revolution mit dem christlichen Moralkodex kollidierten. Die Religion ist, jedenfalls was die großen Weltreligionen angeht, keine rein innerliche, gefühlsmäßige Angelegenheit. Religion und Religionsgemeinschaften wollen

<sup>453</sup> Vergleiche: Häusermann, *AjP* 2007, S. 31, 33; Barrelet, *Medialex* 2006, S. 5.

<sup>454</sup> Schwander, S. 68.

<sup>455</sup> Schedel, *Der öffentliche und der herrschende Friede*, S. 69.

vielmehr das gesellschaftliche Leben mitbestimmen. Gerade weil Religionsgemeinschaften aber an der öffentlichen Debatte teilnehmen und die Art des Zusammenlebens mitgestalten, darf der Gefühlsschutz nicht überhand nehmen, denn sonst werden die Religionsgemeinschaften zu ungleichen, privilegierten Teilnehmern der Kommunikation.

#### *cc. Zwischenergebnis*

Im Ergebnis kann festgehalten werden, dass der Schutz vor Empörung als Verletzung religiöser Gefühle eigentlich den Schutz derjenigen Norm bedeutet, deren Bruch der Auslöser der Empörung ist. Ist die infrage stehende Norm nun religiöser Natur, so gelangt man zu dem unmöglichen Ergebnis, dass aufgrund des Gefühlsschutzes die Allgemeinheit gezwungen wäre, sich nach den religiösen Lehren „empfindsamer“ Religionsanhänger zu richten. Ein solcher verschleierte Schutz religiöser Gebote im Wege des Strafrechts ist im säkularen Staat undenkbar.

Handelt es sich bei dem Grund der Empörung aber darum, dass die Norm achtungsvoller zwischenmenschlicher Kommunikation gebrochen wurde, dem Gläubigen also die Achtung versagt wurde, so ist man vom angeblichen Schutzgut des religiösen Gefühls ebenfalls weit entfernt. Es ist dann das Schutzinteresse treffender formuliert mit einem Gut wie Achtung der Person oder Würde. Ob ein solches Gut möglicherweise taugliches Schutzgut bei der Bekenntnisbeschimpfung ist, wird im folgenden Kapitel erörtert werden.

Auch ein Schutz der Vorbedingungen für das Auftreten religiöser Gefühle, wie religiöse Überzeugungen und Haltung des Einzelnen kann und darf vom Strafrecht nicht gewährt werden.

Hier kann aber festgehalten werden, dass der Schutz vor Empörung die eigentliche Absicht der so gestalteten Gefühlsschutztheorie verschleiert. Stellt sie also bei der Gefühlsverletzung auf das Hervorrufen negativer Gefühle ab, so geht sie ins Leere. Die Konstruktion der Gefühlsverletzung entpuppt sich als Scheinbegriff.

#### **c. Rückblick auf bisherige Argumentation**

Nachdem geklärt wurde, dass der Schutz vor Empörung eigentlich den Schutz der dahinter stehenden Norm bedeutet, sollen nun die bisherigen kritischen Standpunkte bezüglich des Gefühlsschutzes noch einmal untersucht werden. Die Entlarvung des Gefühlsschutzes als Schutz dahinter stehender individueller Normen kann unter Umständen auch hier zu einer Klärung der Begriffe und Versachlichung der Argumente führen.

##### *aa. Genugtuungsbedürfnis des religiösen Gefühls*

Aus theologischer Sicht ist gegen den Schutz des religiösen Gefühls eingewandt worden, das wahre religiöse Gefühl sinne nicht nach Rache oder Wiedergutmachung. Denn, so Moser, „der Verletzte weiß ja, dass Gott keiner Sühne bedarf, und er selbst wird für die Verletzung seines Empfindens aus religiösen Gründen keine Genugtuung fordern. Er wird vielmehr den zum Vorbild nehmen, der christlich-orthodox gesprochen, die große

Gotteslästerung auf Golgatha mit dem Worte „Vater verzeih ihnen, sie wissen nicht was sie tun“ abgetan hat“<sup>456</sup>. Maihofer fragt: „Ein Gottesglaube, der im übrigen nicht gelassen seine Leugnung, ja selbst Lästerung durch Andersgläubige oder Ungläubige erträgt, was ist das für ein Glaube?“<sup>457</sup>

Auch hier zeigt sich zwar ein unscharfer Begriff der Gefühlsverletzung, jedoch ist nach dem oben Gesagten klar, was gemeint ist. Die schmähende Äußerung ruft negative Gefühle wie Ärger etc. hervor, und die religiöse Überzeugung leitet den Einzelnen an, wie er mit diesen Gefühlen umgehen soll. Zählt nun die Duldsamkeit zu den religiösen Überzeugungen eines Menschen, so wird er keine irdische Genugtuung verlangen. Hat der Gläubige diese Lehre aber nicht verinnerlicht, so wird er möglicherweise doch einen Wunsch nach Genugtuung empfinden.

Nun ist die Forderung, religiöse Überzeugung dürfe nicht nach irdischer Genugtuung verlangen, sicher ein edler Gedanke. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass dieses Ideal häufig unerfüllt bleibt. Es existieren eben doch auch jene Gläubigen, die die Wiedergutmachung ihrer „Gefühlsverletzung“ für eine irdische Aufgabe halten, die diese Aufgabe, „Gefühlsverletzungen“ zu ahnden, geradezu zum Inhalt ihrer religiösen Lehre machen. Die Frage, ob nach religiöser Lehre der Gläubige Genugtuung verlangen darf, ist aber eine theologische. Man kann auf der Ebene des Rechts nicht eine, die duldsame Lehre zum Ideal erheben und allen anderen religiösen Einstellungen die Berechtigung oder Schlüssigkeit absprechen. Denn die strafrechtliche Ahndung von „Gefühlsverletzungen“ aus Gründen christlicher Theologie abzulehnen und alle anderen religiösen Überzeugungen für unbeachtlich zu erklären, würde einen Verstoß gegen die staatliche Neutralität gegenüber Religion und Weltanschauung bedeuten.<sup>458</sup> Es kann hier nicht theologisch argumentiert werden, will der Staat nicht seine Kompetenzen überschreiten.

#### *bb. Schutz anderer Gefühle im Strafrecht*

Daneben wird gegen die Forderung nach Schutz des religiösen Gefühls eingewandt, dass der Staat schließlich auch andere Gefühle nicht durch das Strafrecht schützt. So stellt Feder fest, dass das religiöse Gefühl nicht schützwürdiger sei „als andere ungeschützte Gefühle (nationale, soziale, ästhetische)“<sup>459</sup>. Ihm schließt sich Schlitt<sup>460</sup> an. Auch Bruns meint, ein derartiger Schutz etwa für nationale oder die Gefühle des nichtreligiösen Teils der Bevölkerung sei „ein beängstigender Gedanke!“<sup>461</sup>.

In der Tat scheint für andere als religiöse Gefühle schon auf den ersten Blick strafrechtlicher Schutz absurd. Sollte etwa das ästhetische Gefühl strafrechtlich geschützt werden, so könnten die einen die Einstellung des Musikantenstadels im öffentlich-rechtlichen

<sup>456</sup> Moser, S. 76; ebenso: Schlitt, S. 23; Holstein, S. 112.

<sup>457</sup> Maihofer, S. 186.

<sup>458</sup> Siehe dazu oben, III. 3. d) aa), Religionsverfassungsrechtliche Vorgaben.

<sup>459</sup> Feder, S. 65.

<sup>460</sup> Schlitt, S. 23.

<sup>461</sup> Bruns, S. 15.

Fernsehen fordern, während andere Schutz vor bestimmten Kunstwerken an Litfasssäulen suchen würden. Über Stilfragen der Architektur müsste der Strafrichter entscheiden. Hier zeigt sich aber vor allem wieder, dass hinter dem Begriff der „Gefühlsverletzung“ im Sinne eines Hervorrufens negativer Gefühle der Schutz bestimmter Normen steht. Ist der Inhalt dieser Normen im Falle der Bekenntnisbeschimpfung sozialer oder religiöser Natur, so könnte es sich bei der „Verletzung des ästhetischen Gefühls“ um die Empörung über den Bruch (individueller) ästhetischer Normen handeln. Eine „Verletzung“ des Nationalgefühls bestünde etwa darin, dass der Nation die (vom Individuum) geforderte Achtung versagt würde.

Der Verweis auf andere, strafrechtlich nicht geschützte Gefühle begründet also selbst nicht, weshalb auch das religiöse Gefühl nicht geschützt werden sollte. Er verdeutlicht aber, dass in jedem Fall untersucht werden muss, welche Norm der hervorgerufenen Empörung zugrunde liegt. Ist der Inhalt dieser Norm identifiziert, kann dann entschieden werden, ob dieser Norm strafrechtlicher Schutz zukommen kann und soll oder nicht. Wie bereits oben gezeigt, ist der strafrechtliche Schutz religiöser Gebote ausgeschlossen, während der Schutz einer Norm achtungsvoller Kommunikation jedenfalls in Erwägung gezogen werden muss.

#### *cc. Subjektivität von Gefühlen und Einschränkungsversuche*

Ein bedeutender Einwand, der heute allgemein zur Ablehnung der Gefühlsschutztheorie führt, ist die Subjektivität des Begriffs „religiöses Gefühl“.<sup>462</sup> So bezeichnet Kahl das religiöse Gefühl als ein „schwammartiges Gebilde“<sup>463</sup>, mit dem juristisch nichts anzufangen sei. Die (vermeintlich) darauf beruhende Konturlosigkeit des Tatbestandes versuchen die Vertreter des Gefühlsschutzes auf verschiedenen Wegen einzugrenzen.

##### *[1]. Probleme der Subjektivität*

Das religiöse Gefühl, so sagen die Kritiker des Gefühlsschutzes, unterscheidet sich in seiner Intensität, seinen Inhalten und der Verletzbarkeit von Mensch zu Mensch. „Religiöse Gefühle“, so Manck, „sind in ihrer Abhängigkeit von Konfession, Charakter und Bildung zu verschieden“<sup>464</sup>. Je nach der Haltung gegenüber der Religion variiert auch der Charakter der religiösen Gefühle.

Würde nun das Gefühl eines jeden Einzelnen durch das Verbot von Bekenntnisbeschimpfungen geschützt, so wäre der Tatbestand vollkommen unbegrenzt. „Der Staat“, sagt Moser, hat „nicht die Macht, das religiöse Gefühl zu schützen; es fehlt ihm jeder Maßstab hierfür, weil die Gefühle nichts Allgemeines und Gleiches sind, sondern in jedem anders geartet erscheinen“<sup>465</sup>. Der Tatbestand einer Strafnorm kann sich unmöglich am gefühlsmäßigen Selbstverständnis des Betroffenen (eventuell Angegriffenen) orien-

<sup>462</sup> Vergleiche: Holstein, S. 111; Feder, S. 65; Bruns, S. 15; Schwander, S. 67.

<sup>463</sup> Kahl, Religiöser Friede S. 240.

<sup>464</sup> Manck, S. 70; ebenso: Bruns, S. 15; Schlitt, S. 23 f..

<sup>465</sup> Moser, S. 72.



tieren. In diesem Falle wären die strafrechtlichen Konsequenzen von Handlungen und Äußerungen völlig unabsehbar.

[2]. *Eingrenzung auf „Normalmaß“?*

Es ist also, so die Gegner des Gefühlsschutzes, unmöglich, subjektiv das religiöse Gefühl eines jeden Einzelnen zu schützen, denn dies wäre viel zu weitgehend und würde einen unklaren Tatbestand formulieren. Wie aber könnte eine Eingrenzung erfolgen? Gibt es einen „Kernbereich“ des religiösen Gefühls, der unter Schutz gestellt werden könnte? Und ab welchem Punkt erscheint das Empfinden einer „Gefühlsverletzung“ als hysterische, überzogene Reaktion? Welches Maß an Empfindlichkeit ist „berechtigt“? Wer ist überempfindlich und welche Gelassenheit erscheint so gleichgültig und abgestumpft, dass sie zu „unempfindlich“ ist?

Vor diesem Eingrenzungsproblem stehen die Vertreter des Gefühlsschutzes. Ahrens greift als Maßstab zurück auf das „Normalmaß des religiösen Gefühls, das bei dem Durchschnitt der Staatsbürger als vorhanden feststellbar ist, nur das normale Gefühl genießt den Strafschutz“<sup>466</sup>. Beling beantwortet die Frage nach der Grenzziehung mit der Leerformel „gesundes Empfinden“<sup>467</sup>, die wohl auch auf einen Durchschnittsbürger abstellt und Jauck meint, es solle „unangetastet bleiben das vernünftige religiöse Gefühl von Leuten solcher Individualität, wie der Angegriffene ist“<sup>468</sup>.

Die verschiedenen Ansätze einer Beschränkung, wie sie hier vorgeschlagen werden, versuchen also, zwischen berechtigtem und unberechtigtem Gefühl zu unterscheiden. Nachdem aber oben bereits festgestellt wurde, dass es sich beim Gefühlsschutz eigentlich um den Schutz derjenigen Norm handelt, deren Bruch Anlass für die Empörung ist, müssen solche Begrenzungsversuche als Irrweg erscheinen. Es kann schon dem Begriff nach nicht die Frage gestellt werden, welches Gefühl „berechtigt“ ist. Es geht vielmehr darum, ob die individuelle Norm, über deren Bruch jemand Empörung empfindet, eine solche Norm ist, die strafrechtlich geschützt werden soll. Begriffe wie „vernünftiges“ oder „gesundes Gefühl“ sind hier nur ein Deckmantel, der über die Bewertung der individuellen Norm hinwegtäuscht. Das „vernünftige“ Gefühlsmaß ist eine Fiktion, die gewissermaßen das Spiegelbild der Fiktion der „Gefühlsverletzung“ darstellt. Der Begriff der Gefühlsverletzung legt nicht offen, dass es um den Schutz einer Norm („Begegne mir mit Achtung!“ oder „Stelle Gott nicht bildlich dar!“) geht, ebenso wie der Begriff des berechtigten Gefühls nicht offen legt, dass er die behauptete Verbindlichkeit der entsprechenden Norm überprüft. Wenn also die Rede von „unberechtigten Gefühlen“ ist, so meint dies eigentlich, dass die Verbindlichkeit der Norm bezweifelt wird, über deren Bruch Einzelne empört sind. In aller Regel wird das Maß des „vernünftigen“ Gefühls dann dadurch bestimmt werden, was gerade Zeitgeist, Mehrheitswille oder opportun ist.

<sup>466</sup> Ahrens, S. 38.

<sup>467</sup> Beling, S. 31.

<sup>468</sup> Jauck, S. 367.



Es kann auch nicht helfen, wie etwa Schilling, auf das „allgemeine religiöse Gefühl“<sup>469</sup> abzustellen, das losgelöst vom Individuum einer ganzen Religionsgemeinschaft oder sogar übergeordnet allen Weltreligionen gemeinsam sein soll. Fühlen kann nur die einzelne Person und wenn individuelle Gefühle innerhalb einer Gruppe sich weitgehend decken, so bedeutet dies nicht, die Gruppe wäre zu einem einheitlich empfindenden Wesen geworden. Was Schilling also unter dem gemeinsamen religiösen Gefühl aller Weltreligionen versteht, kann höchsten ein kleinster gemeinsamer Nenner verschiedener individueller Empfindungen sein. Die Vorstellung eines allgemeinen Gefühls ist vielmehr laut Worms „eine inhaltsleere Fiktion“<sup>470</sup>, die weder zur Legitimation einer Strafnorm noch in deren Tatbestand herangezogen werden kann.

### *[3]. Zwischenergebnis*

Eine Eingrenzung des weiten Begriffs des religiösen Gefühls bieten die Befürworter des Gefühlsschutzes nicht, sondern es bleibt vielmehr bei nebulösen Begriffen wie „Normalmaß“ und „gesundes Empfinden“. Diese Begriffe verschleiern, dass es eigentlich darum geht, ob die aufgestellt Norm, welche hinter der Empörung steht, „berechtigt“ ist oder nicht. Die Weite des Gegenstandes „religiöses Gefühl“ kann nicht aufgehoben werden.

Letzten Endes muss aber gesagt werden, dass dieser Einwand (die Weite des Begriffs „Gefühl“) gegen den Gefühlsschutz nicht das tragende Argument sein kann. War die Individualität des religiösen Gefühls bisher in der Literatur der Hauptgrund zur Ablehnung des Gefühlsschutzes, so ist nun klar, dass es beim Gefühlsschutz eigentlich um den Schutz derjenigen Norm geht, über deren Bruch der Einzelne Empörung empfindet. Dass auch diese Norm zunächst subjektiv und individuell ist, liegt auf der Hand. Ist aber die Norm einmal identifiziert, so kann entschieden werden, ob sie allgemeingültig ist und strafrechtlichen Schutz genießen soll. Der Vorwurf der Subjektivität ist somit ein Scheinproblem, wie auch der Begriff der Gefühlsverletzung ein „Scheinschaden“ ist.

### **d. Zwischenergebnis Gefühlsschutz**

Im Ergebnis kann also festgehalten werden, dass als Schädigung im Rahmen des Gefühlsschutzes nur das Hervorrufen negativer Gefühle wie Empörung oder Ärger durch die schmähende Äußerung in Betracht kommt. Eigentliches Schutzgut ist dann aber die Norm, über deren Bruch der Betroffene empört, verärgert ist. Somit können alle weiteren Argumente, die sich gegen den Gefühlsschutz wenden, tatsächlich nicht greifen, weil sie sich gegen ein „Scheinschutzgut“ richten, das so gar nicht existiert.

Vielmehr muss, um den Gedanken des Gefühlsschutzes zu entkräften, jede mögliche Norm überprüft werden, die Hintergrund der Unrechtsempfindung sein könnte. Sind diese Normen religiöser Natur, so kommt ein Schutz im säkularen Staat nicht in Betracht. Handelt es sich aber um soziale Normen, die sich auf die Form der zwischen-

<sup>469</sup> Schilling, S. 117.

<sup>470</sup> Worms, S. 128.

menschlichen Kommunikation beziehen, so ist es durchaus denkbar, das Schutzgut einer solchen Norm auch zum Schutzgut der Strafordnung zu machen.

Das mögliche berechnigte Schutzinteresse Achtung oder Würde ist daher das eigentliche Schutzgut, welches hinter der Idee vom Gefühlsschutz stehen kann.<sup>471</sup> Da dies nun einmal benannt ist, soll im folgenden Kapitel dieser Arbeit untersucht werden, ob ein derartiges Schutzgut die Strafbarkeit der Bekenntnisbeschimpfung begründen kann.

---

<sup>471</sup> Ebenso: Schwander, S. 62.



## IV. EHRE UND WÜRDE

Wer die Religion eines anderen beschimpft oder sich darüber lustig macht, auch ohne den anderen direkt anzusprechen, der trifft damit eine Aussage über den Wert dessen, was dem anderen heilig ist. Das vorangegangene Kapitel hat gezeigt, dass in diesem Verhalten nicht ein strafbarer Angriff auf Institutionen wie Staat oder Kirche gesehen werden kann,<sup>472</sup> sondern dass die Strafbarkeit einer solchen Äußerung nur auf der Verletzungsrichtung gegen die Person des Gläubigen beruhen kann. Nun ist aber der Begriff der Person keine konkrete Beschreibung eines möglichen Schutzgutes der Bekenntnisbeschimpfung. Er drückt zunächst nur aus, dass die Norm den Schutz individueller und nicht öffentlicher Interessen bezweckt. Tenckhoff<sup>473</sup> zeigt, dass es nicht genügt, einen Angriff auf die Persönlichkeit zu konstatieren, da jede Individualschutznorm, wie das Diebstahlsverbot, letztlich die Persönlichkeit schütze. Es müsse aber bei dem Erfordernis eines konkreten Rechtsguts der Strafnorm bleiben, um uferlose Tatbestände zu vermeiden.

Nachdem im letzten Teil des vorstehenden Kapitels das religiöse Gefühl als mögliches Individualschutzgut abgelehnt wurde,<sup>474</sup> soll nun erörtert werden, welcher Aspekt des Personseins dann das Schutzobjekt der Bekenntnisbeschimpfung sein kann. In Betracht kommen hier sowohl der Begriff der der Ehre als auch der der Menschenwürde, die beide vor allem im Zusammenhang mit den Beleidigungsdelikten von Literatur und Rechtsprechung diskutiert werden. Um die Bedeutung beider Begriffe näher bestimmen und voneinander abgrenzen zu können, sollen zunächst die verschiedenen Ausprägungen der Begriffe dargestellt und kritisch betrachtet werden. Insbesondere muss untersucht werden, ob die von Schrifttum und Rechtsprechung entwickelten Modelle auch für den Spezialfall der Bekenntnisbeschimpfung sachgerecht erscheinen.

### 1. Ehre als mögliches Schutzgut der Bekenntnisbeschimpfung

Die Ehre eines Menschen grenzt jenen Bereich des Personseins ab, der durch Äußerungen anderer nicht bestritten werden soll. Was aber dieser Bereich beinhaltet und wie genau eine Grenzüberschreitung durch andere erfolgen und sich auswirken kann, darüber gibt es wohl so viele Ansichten wie Ehrträger. Ist etwa die Ehre eines Mannes angegriffen durch den unsittlichen Antrag, den jemand seiner Gattin macht? Bestimmt sich der Inhalt der Ehre nach dem Empfinden des Betroffenen oder muss ein objektiver Maßstab festgelegt werden? Kann Schutz auch für einen unverdient guten Ruf verlangt werden?

Die verschiedenen Varianten des Ehrbegriffs sollen im Folgenden kurz dargestellt werden, um zu untersuchen, ob das Modell Ehre als Schutzgut der Strafordnung überhaupt noch tragfähig ist und ob es für den Fall der Bekenntnisbeschimpfung fruchtbar gemacht werden könnte.

<sup>472</sup> Siehe oben III. 2., Friedensschutztheorie und III. 3., Religionsschutztheorie.

<sup>473</sup> Tenckhoff, S. 19.

<sup>474</sup> Siehe oben, III. 4., Gefühlsschutztheorie.

### a. Faktischer Ehrbegriff

Ältere Ansichten wollen für den Umfang des Ehrschutzes auf rein tatsächliche Umstände abstellen.<sup>475</sup>

#### aa. Schutz des guten Rufs

Zum einen wurde vertreten, Schutz genieße der tatsächliche „gute Ruf“ eines Menschen, sein „Leumund“ oder die „äußere Ehre“<sup>476</sup>. Hier müsste also ermittelt werden, welches Ansehen eine Person in ihrem sozialen Umfeld genießt und dieses Ansehen würde dann den Bestand dessen festlegen, was der betreffenden Person nicht durch Äußerungen anderer abgesprochen werden dürfte.

Es drängen sich aber dem Leser unmittelbar die Probleme auf, wegen derer dieser Ehrbegriff heute im Allgemeinen abgelehnt wird. So würde der Schutz des faktischen Rufs bedeuten, dass auch einem unverdient guten Ruf (etwa eines Betrügers) nicht widersprochen werden dürfte<sup>477</sup>, während eine Person mit unverdient schlechtem Ruf weiterhin Beleidigungen schutzlos ausgesetzt wäre. Das kann aber nicht gewollt sein. Der faktische Ehrbegriff in dieser Form stellt also nicht auf die ehrbegründenden Tatsachen ab, sondern nur auf die Ansicht, die bereits über einen Menschen in der Öffentlichkeit besteht. Dass diese Ansicht gerade kontrafaktisch sein kann, wird entweder ausgeblendet oder man versucht, diesen Widerspruch mit normativen Einschränkungen aufzulösen. In diesem Sinne wurde gefordert, nur den verdient guten Ruf zu schützen. Eine solche normative Einschränkung führt aber dazu, dass der Ehrbegriff eigentlich kein faktischer mehr ist und gegen ihn auch jene Einwänden gelten müssen, die gegen normative Ehrbegriffe ins Feld geführt werden.<sup>478</sup> Dazu aber später mehr.

Jedenfalls zeigt sich hier, dass der Schutz des guten Rufs als rein faktischem Modell nicht überzeugen kann, da er ohne Blick auf die ehrrelevanten Tatsachen nur eine bestehende, aber möglicherweise falsche öffentliche Ansicht schützt.

Abwegig erscheint ein Abstellen auf den guten Ruf einer Person insbesondere auch im Falle der Bekenntnisbeschimpfung. Der gute Ruf kann nur auf dem positiven, sozialverträglichen Verhalten einer Person beruhen und er entfaltet seine Wirkung darin, dass andere sich eine Meinung über die Vertrauenswürdigkeit und Integrität des Betroffenen bilden können. Macht sich nun jemand über den Glauben eines anderen lustig, so stellt er dessen guten Ruf damit nicht infrage. Die Bekenntnisbeschimpfung trifft keine Aussage über das sittengemäße Verhalten des oder der Gläubigen, sie greift den guten Ruf nicht an. Sie richtet sich vielmehr gegen die Person selbst und nicht gegen deren Reputation.

Der strafrechtliche Schutz der „äußeren“ Ehre ist also zum einen abzulehnen weil und soweit er versucht auf rein faktische Umstände abzustellen. Insbesondere für den Fall der

---

<sup>475</sup> BGHSt 6, 186.

<sup>476</sup> Zu Nachweisen siehe ausführlich: Hirsch, S. 2, Fn. 3.

<sup>477</sup> Ebenso: Engisch, S. 408; Kubiciel/ Winter, ZStW 113 (2001) S. 305, 307.

<sup>478</sup> Ebenso: Ignor, S. 33; Engisch, S. 408.

Bekenntnisbeschimpfung ist der Begriff des guten Rufs aber vor allem deshalb unfruchtbar, weil er eine Information über das Verhalten des Betroffenen gibt. Diese Information wird aber durch die Beschimpfung von Glaubensinhalten nicht angegriffen.

### *bb. Ehrgefühl*

Probleme wirft auch der Ansatz auf, der auf das Ehrgefühl des Betroffenen („innere Ehre“) abstellen will. Auch nach dieser Ansicht soll ein rein faktischer Sachverhalt den Umfang des Ehrschutzes abstecken, nämlich das subjektive Empfinden des Betroffenen über seine Ehre.<sup>479</sup> Eine moderne Variante dieses Ansatzes findet sich in Knittels Forderung, das Geltungsbewusstsein einer Person als entwicklungspsychologisch bedeutsamen Bestandteil des Selbstwertgefühls zu schützen.<sup>480</sup>

Dies würde jedoch bedeuten, dass auch die empfindlichste und übersteigerte eigene Einschätzung einer Person über die ihr zustehende Ehre unter den Schutz des Strafrechts gestellt werden müsste.<sup>481</sup> Es kann wohl nicht von einer übersteigert guten Meinung über die eigene Ehrenhaftigkeit abhängen, welche Aussage einer Person gegenüber als Beleidigung gelten muss.

Hier muss wiederum auch auf die Unschärfe des Begriffs der Gefühlsverletzung hingewiesen werden, die bereits oben bei den Überlegungen zum Schutz des religiösen Gefühls dargelegt wurde. Sollen die Beleidigungstatbestände vor einer Verletzung des Ehrgefühls schützen, so wird hiergegen zurecht eingewendet, dass der subjektive Bestand der Ehre durch äußere Handlungen eines anderen nicht unmittelbar verletzt werden könne.<sup>482</sup> Vielmehr verbirgt sich auch hinter der „Verletzung des Ehrgefühls“ wie bei der „Verletzung des religiösen Gefühls“ als Schaden das Hervorrufen negativer Gefühle wie Empörung, Ärger etc. Diese Gefühle aber sind subjektive Reaktionen auf den Bruch einer Norm, die der Einzelne setzt und für verbindlich erachtet.<sup>483</sup> Der Schutz des „Ehrgefühls“ würde also dem Einzelnen die Hoheit zubilligen, für andere verbindliche Normen über den Bestand und Umfang seiner Ehre aufzustellen. Oben wurde bereits auf die besonderen Gefahren hingewiesen, die sich ergeben, wenn der Einzelne berechtigt wäre, seine religiösen Überzeugungen vor Angriffen anderer im Wege des Gefühlsschutzes zu sichern. Ob dieser Schutz für das religiöse oder das Ehrgefühl gilt, ist unerheblich. Auch das Ehrgefühl könnte vom Einzelnen mit der Forderung aufgeladen werden, andere seien zur Einhaltung seiner religiösen Überzeugungen verpflichtet, da sonst sein Ehrgefühl verletzt werde. Diese subjektiv und willkürlich gesetzten Normen würden dann unter den Schutz des Strafrechts gestellt.

Dass aber eine solche subjektive Normsetzung zu völlig unklaren Tatbeständen und willkürlicher Einschränkung der Meinungsfreiheit führen würde, liegt auf der Hand.

---

<sup>479</sup> Zu Nachweisen siehe ausführlich: Hirsch, S. 2, Fn. 3.

<sup>480</sup> Knittel, S. 19.

<sup>481</sup> Ebenso: Engisch, S. 410; Kubiciel/ Winter, ZStW 113 (2001) S. 305, 307.

<sup>482</sup> Kohler, Ehre, GA 47 (1900), S. 1, S. 98 ff.

<sup>483</sup> Ebenso: Honneth, S. 87.

Ein strafrechtlicher Schutzzumfang, der sich nach der „inneren“ oder „subjektiven Ehre“ richtet, scheidet daher ebenso aus wie der Schutz des guten Rufs.

Im Ergebnis kann also festgehalten werden, dass rein faktische Modelle, egal ob sie sich an dem „äußeren“ Ruf eines Menschen oder an seinem inneren Ehrgefühl orientieren, nicht weit tragen. Auch eine Kombination beider Elemente hilft nicht über das grundsätzliche Problem hinweg, dass sowohl der Ruf eines Menschen als auch seine Selbsteinschätzung den Tatsachen zuwiderlaufen können, die gemeinhin als bedeutsam für die Ehre eines Menschen gelten. Es deuten sich hier bereits die Schwierigkeiten einer normativen Festlegung des Ehrbegriffs an. Denn: Welches sind diese ehrrelevanten Tatsachen? Jedenfalls liegt auf der Hand, dass der Versuch, auf normative Elemente im Ehrbegriff gänzlich zu verzichten, zu Ergebnissen führt, die nicht gewollt sein können (Schutz des Verbrechers mit gutem Ruf, Schutz übersteigerten Ehrgefühls). Daneben erscheinen beide Begriffe besonders unpassend um den Fall der Bekenntnisbeschimpfung zu erfassen.

## **b. Normativer Ehrbegriff**

Im Gegensatz zu den faktischen Ehrbegriffen werden heute in Literatur und Rechtsprechung<sup>484</sup> vorwiegend Ehrbegriffe vertreten, die ganz oder doch hauptsächlich eine normative Beschreibung des Phänomens Ehre vornehmen. Es wird also nicht mehr gefragt, welchen Ruf ein Mensch tatsächlich besitzt oder welche Ehrenhaftigkeit er sich selbst zuschreibt. Vielmehr versucht man zu ermitteln, welcher Achtungsanspruch ihm aufgrund gewisser Tatsachen zukommen soll.

Die verschiedenen normativen Ehrbegriffe unterscheiden sich in den Kriterien, die sie als ehrrelevante Umstände berücksichtigen und in dem Modell, wie sich aus dem Ehrbegriff ein Achtungsanspruch gegenüber anderen ergeben soll. Gemeinsam ist den normativen Modellen aber, dass sie eine differenzierte Aussage über den berechtigten Geltungswert einer Person treffen wollen.

### *aa. Vertreter*

Nach Binding ist die Ehre 1909 „der rechtlich anerkannte Verkehrskurs eines Menschen“<sup>485</sup>. Sie soll Auskunft geben über die Vertrauenswürdigkeit eines Menschen und ergibt sich daher daraus, ob der Betreffende die ihm obliegenden sittlichen Pflichten erfüllt und eventuell darüber hinaus im Wege der „freien Tat“ die Ehre noch steigert.

<sup>484</sup> BGHSt 1, 288, 289: „Anspruch des Menschen auf Achtung seiner Persönlichkeit“; BGHSt (Gr.Sen) 11, 67, 70 f.: „die dem Menschen als Träger geistiger und sittlicher Werte zukommende innere Ehre, außerdem seine darauf beruhende Geltung, sein guter Ruf innerhalb der mitmenschlichen Gesellschaft. Wesentliche Grundlage der inneren Ehre und damit Kern der Ehrenhaftigkeit des Menschen ist die ihm unverlierbar von Geburt an zuteil gewordene Personenwürde, zu deren Unantastbarkeit sich das Grundgesetz der Bundesrepublik in Art. 1 bekennt...“; BGHSt 36, 145, 150: Ehre ist ein „Aspekt der Personenwürde“, sie wird verletzt, „wenn der Täter einem anderen zu Unrecht Mängel nachsagt, die, wenn sie vorlägen, den Geltungswert des Betroffenen mindern würden“.

<sup>485</sup> Binding, Ehre, S. 14 f.

Sauer gelangt 1915 zu dem ähnlichen Schluss, „das die Ehre begründende soziale Werturteil“ habe „sich danach zu richten, ob und in welchem Grade der Einzelne die für seine Bewertung erheblichen sozialen Pflichten erfüllt oder wenigstens die Pflichterfüllung durch die für sie erforderliche Tauglichkeit und Gesinnung gewährleistet“<sup>486</sup>. Bei Sauer wird besonders deutlich, dass die Pflichten, deren Erfüllung für den Bestand der Ehre notwendig sein soll, von der jeweiligen sozialen Stellung der Person abhängen. So hat der Mann andere Pflichten als die Frau und der Kaufmann andere als der Offizier. Dies ist eine Ansicht, die sicher im Rahmen ihrer Zeit gesehen werden muss. Dennoch offenbart sie aber bereits die grundlegende Ausrichtung des Modells Ehre an rollenspezifischen Pflichten und Verdiensten.

Mit dem Verblassen der Erinnerung an eine in Stände geordnete Gesellschaft versucht die Literatur mehr und mehr, die Ehre für alle Mitglieder der Gesellschaft auf eine einheitliche Basis zu stellen. Hier bietet es sich an, aus dem Wert des Menschen an sich seinen Anspruch auf Ehre zu begründen.

So legte Hirsch 1967 eine grundlegende Ausarbeitung eines normativen Ehrbegriffs vor, mit der er heute der bedeutendste Vertreter des normativen Modells ist. Hirsch zufolge besitzt der Mensch aufgrund seines Personseins Würde und aus ihr wiederum leitet sich ein Geltungsanspruch ab. Die Ehre ist der Status eines Menschen, „ohne Mangel an personalem Geltungswert zu sein“<sup>487</sup>. Sie steht also grundsätzlich jeder Person in gleichem Maße zu, kann aber durch elementare sittliche Mängel gemindert werden. Eine Person besitzt dann vollen Geltungswert, wenn sie mit dem ausgestattet ist, „was normalerweise an sittlicher Vollkommenheit erwartet werden darf“<sup>488</sup>. Eine strafrechtlich relevante Steigerung des Geltungswertes durch herausragende Verdienste soll nicht möglich sein.

Der Ansatz, die Würde des Menschen zum Grund und Ausgangspunkt der Ehre zu machen, wird nach Hirsch allgemein anerkannt. Beispielsweise schreibt Isensee 1997 „Als im 18. Jahrhundert das alte Gebäude der ständischen Würden und Ehren zusammenstürzt, bleibt nichts mehr als jener letzte ethische Grund, der allen Ehrverpflichtungen und Ehrenrechten vorausliegt: die Würde des Menschen.“<sup>489</sup>

Wenn es auf den ersten Blick so aussieht, als habe die Abkehr von der standesgebundenen Ehre und ihre Ersetzung durch die Würde als Grundlage der Ehre zu einer Egalisierung des Ehranspruchs für alle Mitglieder der Gesellschaft geführt, so ist dies aber ein Irrtum. Auch weiterhin treffen die Menschen unterschiedliche ehrrelevante Pflichten. Auch bei Hirsch stellt sich ja die Frage, ob der Mensch frei ist von elementaren sittlichen Mängeln. Gössel betont 2002, der Geltungsanspruch des Menschen hänge „seinem Umfang nach vom Verhalten der je Betroffenen und ihrer sozialen Rolle“ ab.<sup>490</sup> Auch

---

<sup>486</sup> Sauer, S. 18.

<sup>487</sup> Hirsch, S. 72.

<sup>488</sup> Hirsch, S. 72.

<sup>489</sup> Isensee, Grundrecht, S. 8.

<sup>490</sup> Gössel, S. 301.



die Orientierung an der Würde kann also den Ehrbegriff nicht von der Frage nach dem Umfang und der Einhaltung sittlicher Regeln durch den Einzelnen befreien. Hieraus ergeben sich die beiden Kritikpunkte am normativen Ehrbegriff, die im Folgenden dargelegt werden sollen.

### *bb. Abhängigkeit von Sittenordnung*

Die normativen Ehrmodelle sind immer wegen ihrer Abhängigkeit von der aktuellen Werteordnung einer Gesellschaft kritisiert worden. Denn welches Verhalten einer Person als sittliche Verfehlung und somit ehrmindernd angesehen wird, das ergibt sich nur aus der ungeschriebenen Sittenordnung der jeweiligen Zeit und Gesellschaft.

In diese Richtung geht auch die Kritik von Kubiciel und Winter am normativen Ehrbegriff, wenn sie schreiben: „In der Gesellschaft müsste es tatsächlich einen formulierbaren Konsens über die Maßstäbe der Individual- und Sozialethik geben, und diese Vorstellung müsste wenigstens in ihrem Kern statisch sein. In einer pluralistischen Gesellschaft liegen beide Voraussetzungen nicht vor.“<sup>491</sup> Auch Schößler meint, im Pluralismus verbiete sich eine „Aufoktroierung eines bestimmten Modells der Sittlichkeit“ und die Beleidigungsdelikte dürften somit nicht „den Verstoß gegen bestimmte Moralvorstellungen der bürgerlichen Mehrheit kriminalisieren“<sup>492</sup>.

Ein Ehrbegriff, der nicht rein faktisch ist, muss sich auf gesellschaftliche Wertungen stützen, die zum einen dem Wandel der Zeit unterliegen und zum anderen nicht unbedingt von jedermann geteilt werden. Über den Umweg des strafrechtlichen Ehrschutzes werden diese ungeschriebenen Wertungen dann Teil des Rechts und für den Einzelnen verbindlich. In der Literatur wird der Schutz bloßer Sittengesetze im Wege des Strafrechts kritisch betrachtet, auch wenn die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts einen solchen Schutz wohl als einen legitimen Zweck der Strafgesetzgebung anerkennt.<sup>493</sup> Der Strafgesetzgeber muss aber jedenfalls eine Abwägung vornehmen, ob der Schutz der Moralvorstellungen der Gesellschaftsmehrheit den Einsatz des Strafrechts und somit die strafbewehrte Beschränkung individueller Freiheit rechtfertigt.<sup>494</sup>

Jakobs hebt hervor, dass das Funktionieren sozialer Kontrollmechanismen darauf angewiesen ist, zutreffende Informationen über Personen zu erhalten, und definiert die Ehre als „zugunsten einer Person angebrachte Zurechnung als verdienstlich“<sup>495</sup>. Einen ähnlichen Ansatz vertritt Spinellis, wenn er die Ehre für schützenswert erachtet, weil mit diesem Institut der Einzelne zu einem sozial nützlichen Verhalten angeregt werden kann. Die Aussicht auf einen guten Ehrstatus bewegt zu moralischem Verhalten, zu dem nicht gezwungen werden könnte. Das Recht, so Spinellis, begnügt sich „damit, mittelbar in das Verfahren der informellen Sozialkontrolle einzugreifen, indem es die Ausdrucks-

<sup>491</sup> Kubiciel/ Winter, ZStW 113 (2001), S. 305, 308.

<sup>492</sup> Schößler, S. 44.

<sup>493</sup> Appel, S. 200.

<sup>494</sup> Zur Notwendigkeit eines legitimen Zwecks und der Güterabwägung siehe oben, III. 1. b), Grenzen der Pönalisierungsbefugnis.

<sup>495</sup> Jakobs, Ehrschutz, S. 639.

und Meinungsfreiheit beschränkt und die Äußerung unwahrer Auskünfte über Pflichtverletzungen anderer bei Strafe untersagt<sup>496</sup>.

Zu fragen bleibt also, ob ein strafrechtlicher Schutz der normativ zu bestimmenden Ehre, selbst wenn er möglich erscheint, auch sinnvoll und gewollt sein kann. Dies gilt zum einen für den strafrechtlichen Ehrschutz im Allgemeinen. Vor allem aber interessiert in unserem Zusammenhang die Frage, ob normativer Ehrschutz der passende Weg sein kann, um religiöse Beschimpfungen zu sanktionieren.

### *cc. Abstellen auf Verdienste*

Dies erscheint insbesondere zweifelhaft, wenn man einen Aspekt bedenkt, der jedem Ehrbegriff, vor allem aber dem normativen innewohnt; nämlich die Tatsache, dass der Begriff der Ehre den Schutz der Person von ihren Verdiensten (im weitesten Sinne) abhängig macht.

Waren es in der ständischen Gesellschaft, in welcher das Phänomen Ehre seine größte Bedeutung erlangte, die Zugehörigkeit zu bestimmten Institutionen wie Stand, Familie, Kirche, etc. und die Nichteinhaltung der entsprechenden Verhaltensregeln, so sind es bei Hirsch nur noch elementare sittliche Verfehlungen, die den Achtungsanspruch mindern können. Nach Gössel bestimmt sich der Umfang des Geltungswertanspruchs einer Person nach „dem Verhalten der je Betroffenen und ihrer sozialen Rolle“<sup>497</sup>. Das Wohlverhalten des Einzelnen entscheidet dann darüber, wie viel Schutz ihm das Strafrecht vor bestimmten verbalen Übergriffen bietet. Dies mag im Bereich der Einhaltung sozialer Normen noch Sinn machen, weil ein solcher Ehrschutz die oben erwähnte Steuerungsfunktion erfüllt. Es wird zur Einhaltung solcher Normen motiviert, die nicht unbedingt rechtlich zwingend aber sozial bindend sind. Die Steuerungsfunktion des Ehrschutzes kann auch zur Einhaltung rechtlicher Normen anhalten und damit neben die direkte Präventivfunktion des Strafrechts treten.

Nun gibt es aber auch Bereiche, in denen es unpassend erscheint, wenn der Schutz des Einzelnen vor Übergriffen von seinem eigenen Vorverhalten, seinem Bestand an Ehre also, abhängen soll.<sup>498</sup> Es gibt Angriffe auf das Personsein, deren Sanktionierung nicht von dem Vorverhalten des Angegriffenen abhängen dürfen, sondern vor denen jedermann in gleichem Maße Schutz genießen muss. Der Schutz vor solchen Übergriffen darf nicht an Bedingungen geknüpft sein, sondern muss jedem oder niemandem zukommen. Macht sich jemand über dasjenige lustig, was einem anderen heilig ist, so liegt hierin eine andere Form des Angriffs, als wenn die moralische Integrität, das intellektuelle Vermögen oder das korrekte Geschäftsgebahren eines Menschen in Zweifel gezogen wird. Die Sanktionierung der letzteren Angriffe lässt sich mit der erwähnten sozialen Steuerungsfunktion des Modells Ehre begründen. Es erscheint sozial sinnvoll und insbesondere für den individuellen Ehrträger nützlich, wenn nur zutreffende Aussagen darüber gemacht wer-

---

<sup>496</sup> Spinellis, S. 762.

<sup>497</sup> Gössel, S. 301.

<sup>498</sup> Ähnlich: Kargl, Beleidigung, S. 223.

den dürfen, ob sich eine Person an gesellschaftliche Sitten hält, oder nicht. Die Gefahr seinen Ehrstatus einzubüßen, hält den Einzelnen von der Verletzung der entsprechenden Normen ab.

Was aber den Glauben eines Menschen angeht, so kann eine säkulare Gesellschaft keinen Anspruch darauf erheben, den Einzelnen zu einer bestimmten Religiosität anhalten zu wollen und es besteht auch kein begründetes Interesse daran, über die Religiosität einer Person informiert zu sein. Die Ehre als Mittel der Verhaltenssteuerung kann also auf diesem Gebiet gar nicht zum Einsatz kommen. Lediglich dort, wo sich aus dem Glauben ein bestimmtes soziales Verhalten und eine Stellung gegenüber der Gesellschaft ergibt, kann die Gesellschaft das Verhalten und die Haltung werten und auf unerwünschtes Verhalten mit Sanktionen wie dem Ehrverlust reagieren. Der bloße Glaube eines Menschen muss aber für seine Ehre im strafrechtlichen Sinne unerheblich bleiben, denn im Glauben kann kein Verstoß gegen soziale Normen liegen.

Dies bedeutet auch, dass ein verbaler Angriff auf die Glaubensinhalte eines Menschen kein Angriff auf seine strafrechtlich relevante Ehre sein kann. Denn diese bezieht sich nicht auf Glaubensfragen. Wer sich über den Glauben eines anderen lustig macht, der stellt damit nicht die moralische Integrität seines Verhaltens infrage. Die religiöse Beleidigung unterstellt dem Gläubigen keinen sittlichen oder sonstigen, gesellschaftsrelevanten Mangel. Im Lächerlichmachen dessen, was einem Menschen heilig ist, liegt vielmehr ein Angriff auf die Person selbst, als auf seinen Geltungswert in der Gesellschaft. Hiermit geht einher, dass der strafrechtliche Schutz vor solchen Angriffen, wenn er bestehen soll, allen Menschen gleichermaßen zukommen muss, anstatt, wie der Ehrschutz jeder Person in unterschiedlichem Maße zuzustehen.

### c. Anerkennungsverhältnis

Einen Gegenentwurf zu Hirschs normativem Ehrbegriff entwickelte Wolff. 1969 stützt Wolff seinen Ehrbegriff unter Verweis auf die Philosophie Hegels auf die gegenseitige Anerkennung unter den Menschen, die notwendige Voraussetzung für die würdevolle Selbstkonstituierung des Einzelnen sei. Der Mensch wird also erst Person, indem er den anderen als Person anerkennt und selbst durch andere anerkannt wird. Wolff hält nun die Ehre für das „die Selbständigkeit ermöglichende Anerkennungsverhältnis“<sup>499</sup>. Die Ehre erfährt demnach eine Verletzung, indem jemand einem anderen im Wege verbaler Äußerungen die Anerkennung versagt.

Das Modell Wolffs stellt also die Ehre in unmittelbaren Zusammenhang mit der Menschenwürde. Leitet sich beim normativen Ehrbegriff noch ein Folgeanspruch (der auf Beachtung des Geltungswertes) aus der Würde ab, so führt bei Wolffs Anerkennungsmodell bereits der Angriff auf die Ehre zu einer Verletzung der Würde selbst.

Das Wolffsche Anerkennungsmodell der Ehre ist in der Literatur mehrfach aufgegriffen und verwendet worden. Schößler betont etwa die entwicklungspsychologische Seite der Anerkennung und sieht in einem Versagen der Anerkennung eine Hinderung der

<sup>499</sup> Wolff, ZStW 81 (1969), S. 886, 899.

emotionalen Unversehrtheit. „Die Zerstörung von Selbst- und Weltvertrauen“, so Schöb-  
ler, „ist geeignet, Identität und Persönlichkeit in ganz erheblichem Maße zu verletzen,  
psychisch wie physisch“<sup>500</sup>. Kube bezieht sich zwar nicht ausdrücklich auf das Anerken-  
nungsmodell, meint aber auch, die würdekonstituierende Entfaltung des Einzelnen setze  
voraus, dass seine Ehre nicht angegriffen werde.<sup>501</sup> Otto betont, dass durch die schmähen-  
de Äußerung nicht eigentlich die Würde, bzw. der „Wertstand“ des Menschen beschädigt  
werden könne, „wohl aber können dadurch die Möglichkeiten der Person, sich ihrem  
personalen Wertstand gemäß zu entwickeln, beeinträchtigt werden“<sup>502</sup>.

#### *aa. Verdienstbezogenheit auch des Anerkennungsmodells*

Interessant an Ottos Ausführungen ist auch, dass er einen Achtungsanspruch nicht nur  
bezüglich des Personsein des Einzelnen geben will, sondern auch darauf, nach den „auf  
Gemeinschaft bezogenen Werken eingeschätzt zu werden“<sup>503</sup>. Das Anerkennungsverhält-  
nis besteht also neben der Achtung als Person im Allgemeinen auch in der Achtung der  
individuellen Person, einschließlich ihrer Leistungen.<sup>504</sup> Hier zeigt sich, dass auch das  
Anerkennungsmodell, obwohl es anfänglich jedem Menschen gleichermaßen zugute  
zu kommen scheint, definieren muss, was dem Einzelnen gegenüber als anerkenndes  
Verhalten gewertet werden kann. Einem aufopferungsvollen Menschen gegenüber ist ein  
anderes Verhalten angebracht, als jemandem, der das Vermögen einer wohltätigen Stif-  
tung veruntreut hat. Das Anerkennungsverhältnis kann jeweils nur erfüllt werden, wenn  
man sich dem anderen gegenüber angemessen verhält. Dafür genügt es gerade nicht, den  
anderen als Menschen zu respektieren, sondern zwischenmenschliche Kontakte sind im-  
mer individuell und die Kommunikation erfordert je nach Person ein anderes Verhal-  
ten. Was gegenüber einer bestimmten Person erforderlich ist, das bestimmt sich nach ih-  
rer individuellen Stellung und insbesondere nach ihren Verdiensten für die Gesellschaft.

Es zeigt sich also, dass auch das Anerkennungsmodell, jedenfalls wenn es praktisch  
gedacht werden und nicht im Theoretischen verbleiben soll, an Leistungskriterien nicht  
vorbeikommt. Auch um dem Anerkennungsverhältnis gerecht zu werden, müssen die  
Kommunikationspartner ihre Äußerungen auf ihr individuelles Gegenüber abstimmen  
und dabei deren gesellschaftsbezogene Verdienste berücksichtigen.

#### *bb. Schutz aller Persönlichkeitsaspekte*

Das Anerkennungsmodell führt sogar dazu, dass der Einzelne für jeden Aspekt seiner  
Persönlichkeit Achtung beanspruchen kann, weil ihm sonst die individuelle Anerken-  
nung versagt würde. Hier ist aber Vorsicht angebracht, denn was der Einzelne zu den an-  
erkennungswürdigen Aspekten seiner Persönlichkeit zählt, bleibt natürlich ihm überlas-  
sen. Will man aber die Persönlichkeit in Gänze unter den Schutz des Strafrechts stellen,

---

<sup>500</sup> Schöb-ler, S. 90.

<sup>501</sup> Kube, AöR 125 (2000), 341, 383.

<sup>502</sup> Otto, S. 74.

<sup>503</sup> Otto, S. 82.

<sup>504</sup> Kritisch dazu auch: Kubiciel/ Winter, ZStW 113 (2001), S. 305, 310.

so würde dies entweder dazu führen, dass der Einzelne die Grenzen, bzw. Grenzenlosigkeit des Tatbestandes dieses Deliktes festlegen könnte, oder Gesetzgeber, bzw. Rechtsprechung müssten diese Grenzen finden. Ein unbegrenzter Anspruch auf Anerkennung der individuellen Persönlichkeit, das liegt auf der Hand, führt zu einem völlig konturlosen Tatbestand und zu unabsehbaren Folgen für die Strafbarkeit von Handlungen und Äußerungen. Die Anerkennungstheorie „streut breit, zu breit“, meint auch Herdegen und die „Unbestimmtheit der Begriffe“ stelle „ihre Eignung zu einer dem Erfordernis der Tatbestandsbestimmtheit genügenden Präzisierung zumindest in Frage“<sup>505</sup>.

*cc. Festlegung des Verlaufs zwischenmenschlicher Anerkennung*

Daneben muss auch gefragt werden, weshalb denn der Einzelne davor geschützt werden soll, dass sein Selbstbild und seine Selbsteinschätzung von anderen nicht geteilt und befürwortet werden. Das Sich-Konstituieren einer Person im Zusammenspiel mit dem, was andere an ihr reflektieren, kann nicht darin bestehen, nur als das anerkannt zu werden, was der Betreffende selbst annimmt. Das Anerkennungsverhältnis hat nur dann einen wahren Wert, wenn die kommunizierten Inhalte nicht festgelegt, das heißt nicht strafrechtlich beschränkt werden. Vielmehr geht es auch um den Austausch von Meinungen. Anerkennung in diesem Sinne kann auch Ablehnung oder Kritik einzelner Aspekte der Persönlichkeit sein. Dass dieser Kommunikationsprozess eine Veränderung für die Selbstkonstruktion des Einzelnen bedeutet, liegt in der Natur der Sache. Unbegreiflich ist aber, wie und weshalb den Betroffenen ein bestimmter Ausgang dieser Kommunikation garantiert werden sollte. „Es stellt sich“, so Kargl, „das tiefer liegende Problem, inwiefern die Verletzung von Kommunikationsprozessen und intersubjektiver Anerkennung eine Freiheitsverletzung darstellen kann“<sup>506</sup>. Strafbar kann aber nur eine solche Äußerung sein, die dem anderen einen Schaden zufügt. Ist nicht der Vorgang der gegenseitigen Anerkennung viel zu facettenreich, als dass man ihn definieren und sein Ergebnis strafrechtlich bestimmen könnte?

Es ist schwer einzusehen, weshalb das Strafrecht dem Individuum überhaupt einen bestimmten Anerkennungsprozess garantieren sollte. Sicherlich hat die zwischenmenschliche Kommunikation großen Einfluss auf die Entwicklung und Selbstkonstituierung des Einzelnen. Der Prozess der Anerkennung besteht aber gerade darin, dass positive wie negative „Feedbacks“ gegeben werden, auf die der Betroffene mit unterschiedlicher Verarbeitung reagieren kann. Kiehl etwa befasst sich mit der Frage der Störung und Aufrechterhaltung des Anerkennungsverhältnisses. Entweder könne der Staat rein formal im Prozess oder durch die Forderung eines Widerrufs für Wiederherstellung sorgen oder der Verletzte könne es im Wege eines „bürgerlichen Ad-hoc-Duells“ oder vor sich und für sich selbst wiederherstellen durch „einseitige innere Überwindung – oder schlicht durch innere Demontage oder Destruktion des entsprechenden Ehrpunktes selbst“<sup>507</sup>. Wie der Betroffene reagiere, hänge unter anderem ab von der Qualität und dem

<sup>505</sup> Herdegen, LK 10. Aufl. Vor § 185 Rn. 11.

<sup>506</sup> Kargl, Beleidigung, S. 218.

<sup>507</sup> Kiehl, S. 181 f..

„Maß seiner Selbstverlagerung in den Ehrpunkten oder“ seiner subjektiven „Verankerung in einer diesen überlagernden Selbstgewissheit und damit Selbstsicherheit“ sowie seiner Fähigkeit und seinem Willen „zu rationaler Verarbeitung seiner Betroffenheit“<sup>508</sup>. Es erscheint allerdings sehr heikel, in diesen Vorgang eingreifen zu wollen und im Wege des Strafrechts für Wiederherstellung der eigenen Anerkennung zu sorgen. Denn dies würde bedeuten, den Einzelnen von der Last zu befreien, sich besonnen innerlich oder verbal gegen Angriffe auf die Anerkennung zu wehren und ebenso, eventuell berechnete Kritik zur Kenntnis zu nehmen und zu reflektieren. Eine solche staatliche Reglementierung würde bedeuten, die Entwicklungsmöglichkeiten eher einzuschränken. Jedenfalls ist nicht ersichtlich, weshalb ein Anspruch des Einzelnen auf eine bestimmte Form von Anerkennung bestehen sollte. „Es gibt gute Gründe dafür“, so Rühl, „einen Kommunikationsstil zu pflegen, durch den dem „alter ego“ auch im Streitfall die Unberührtheit der Achtungsbeziehungen signalisiert wird. ... nur handelt es sich dabei um eine Tugend und keine Rechtspflicht. Die Wahrung von Takt und Stil kann nur Sache der persönlichen Verantwortung der Bürger sein.“<sup>509</sup>

#### *dd. Reduzierung auf Anerkennung als Mensch*

Es zeigt sich also, dass die zwischenmenschliche Anerkennung ein individueller Vorgang ist, der sich zum einen ebenso wenig wie die anderen Ehrmodelle von der Orientierung an Verdiensten freimachen kann. Schon deshalb scheint auch das Anerkennungsmodell keine Begründung für die Strafbarkeit der Bekenntnisbeschimpfung zu liefern, die nicht vom Verdienststatus des Verletzten abhängen darf. Zum anderen würde ein Anspruch auf Anerkennung den uneingeschränkten Schutz individueller Persönlichkeit bedeuten. Dies muss schon am Erfordernis eines klar begrenzten Tatbestandes scheitern.

Es verbleibt also nur die Möglichkeit, die strafrechtliche Anforderung an den gegenseitigen Anerkennungsprozess von allen Bezügen auf die individuelle Persönlichkeit zu bereinigen und nur mehr zu fordern, dass das Menschsein des anderen anerkannt werde. Denn alle darüber hinausgehenden Anforderungen würden zu einer Reglementierung des schlichten Meinungsaustausches führen und somit den Entwicklungsprozess des Einzelnen eher einschränken, als ihn zu fördern. Wenn aber der Begriff der Ehre darauf reduziert wird, dass niemandem das Menschsein abgesprochen werden dürfe, so ist ein Unterschied zum strafrechtlichen Schutz der Menschenwürde nicht mehr erkennbar. Eine solche Anforderung an zwischenmenschliche Kommunikation wäre begrifflich nicht mehr mit dem in Einklang zu bringen, was jedenfalls die Umgangssprache unter der Ehre versteht. Man würde den Begriff der Ehre umfunktionieren, nur weil er sich im Bereich der Beleidigungsdelikte etabliert hat und ihm somit seine Brauchbarkeit auf vielen anderen Gebieten nehmen. Das Modell Ehre ist nun einmal, wie sich gezeigt hat, in hohem Maße mit der Anerkennung individueller Verdienste verbunden. Sollen Aussagen über die moralische Integrität oder das Geschäftsgebahren eines Menschen getroffen werden, so ist der Begriff der Ehre durchaus angemessen. Nur weil der verdienstbezo-

<sup>508</sup> Kiehl, S. 182.

<sup>509</sup> Rühl, Kritische Justiz 35 (2002), S. 197, 212.

gene Ehrbegriff nicht alle Bereiche erfasst, in denen ein strafrechtlicher Persönlichkeitschutz erwogen wird, sollte man das Modell Ehre nicht so weit abwandeln, bis es alle diese Bereiche erfasst. Vielmehr ist es dann sinnvoll, tatsächlich zu untersuchen, ob die fragliche Äußerung einen Angriff auf die Menschenwürde darstellt.

Daher soll im zweiten Teil dieses Kapitels untersucht werden, ob in der Bekenntnisbeschimpfung eventuell ein Angriff auf die Menschenwürde gesehen werden kann. Um begriffliche Klarheit zu wahren, erscheint es aber nicht sinnvoll, das Modell der Ehre derart auszugestalten, dass es nur mehr Würdeverletzungen erfasst und von allen individuellen, verdienstbezogenen Komponenten befreit würde. Dies widerspräche jedenfalls dem allgemeinen Sprachgebrauch.

#### d. Zwischenergebnis Ehre

Es zeigt sich also, dass das Modell der Ehre, egal welche Ausformung man ihm geben mag (faktisch, normativ, sozial-psychologisch), für den Fall der Bekenntnisbeschimpfung unpassend ist. Denn in jeder Ausprägung des strafrechtlichen Ehrbegriffs ist das Abstellen auf Verdienste des Ehrträgers ein notwendiges und charakteristisches Element. Diese Verdienstbezogenheit ist es aber, die bei einer eventuellen Strafbarkeit der Bekenntnisbeschimpfung keine Rolle spielen darf. Der strafrechtliche Schutz der Achtung religiöser und weltanschaulicher Bekenntnisse muss jedem Menschen in gleichem Maße ukommen, unabhängig davon, welchen Geltungswert er in der Gesellschaft besitzt, erworben oder eingebüßt hat.

Ob dem strafrechtlichen Ehrschutz ansonsten eine große Zukunft vorausgesagt werden kann, muss daher hier nicht geklärt werden. Insgesamt scheint seine Bedeutung aber eher abzunehmen. Nicht nur hat das Bundesverfassungsgericht<sup>510</sup> der Meinungsfreiheit einen grundsätzlichen Vorrang gegenüber dem Ehrschutz eingeräumt. Es mehrten sich auch die Stimmen, die die strafrechtlich geschützte Ehre aus verschiedenen Gründen für ein Auslaufmodell halten.<sup>511</sup>

## 2. Menschenwürde als strafrechtliches Schutzgut

„Würde, im Gegensatz zur Ehre, bezieht sich stets auf die aller auferlegten Rollen oder Normen entkleidete, eigentliche Menschlichkeit.“<sup>512</sup> So charakterisieren Berger u. a. treffend den bereits mehrfach angesprochenen Unterschied zwischen Ehre und Würde des Menschen. Diese Differenz ist es auch, welche die Würde, eher als die Ehre, als den eventuell tauglichen Schutzgegenstand der Bekenntnisbeschimpfung erscheinen lässt. Die Ehre kommt auf diesem Gebiet, wie oben gezeigt, gerade deswegen nicht infrage, weil

<sup>510</sup> BVerfGE 85, 1 ff., 16 ff.

<sup>511</sup> Kubiciel/ Winter, ZStW 113 (2001), S. 197 ff. plädieren angesichts dogmatischer Bedenken gegen den Ehrschutz dafür, den betroffenen Bürger auf die zivilrechtlichen Mittel zum Schutze des allgemeinen Persönlichkeitsrechts zu verweisen.; Berger u. a., S. 75 ff., führen die Inhalte der Ehre auf die Identifikation mit Institutionen zurück, die aber in der modernen Gesellschaft an Bedeutung verlieren. Passender erscheint deshalb die Kategorie der Würde, welche sich auf jeden Menschen gleichermaßen beziehe.; Rühl, Kritische Justiz 35 (2002), S. 197 ff., warnt vor der gerichtlichen „Klärung“ kulturkritischer Fragen.

<sup>512</sup> Berger u. a., S. 79.



sie die Schutzwürdigkeit des Betroffenen von der Erfüllung seiner rollenspezifischen und sozialen Pflichten abhängig macht.

Dem heutigen Konzept der Menschenwürde gehen freilich verschiedene historische Ansätze voraus, die auch nicht immer das Erbringen individueller Leistungen ausklammern<sup>513</sup> und deren Begründungen<sup>514</sup> für die (eventuelle) Existenz einer universellen Menschenwürde divergieren. Der heutige Begriff der Menschenwürde ergibt sich aus der Gesamtheit dieser geistesgeschichtlichen Wurzeln.<sup>515</sup> Eine ausführliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung dieses Begriffs würde den Rahmen dieser Arbeit jedoch überschreiten und für die folgende Argumentation ist auch vor allem die aktuelle verfassungsrechtliche Konzeption der Menschenwürde von Bedeutung. Es muss daher für die historischen Wurzeln der Idee der Menschenwürde auf die umfangreiche Literatur verwiesen werden.<sup>516</sup>

Um zu untersuchen, ob die Strafbarkeit der Bekenntnisbeschimpfung mit dem Schutz der Würde der Betroffenen begründet werden kann, soll im Folgenden zunächst die aktuelle Konzeption des deutschen Verfassungsrechts zum Begriff der Menschenwürde dargestellt werden. Sodann werden die Möglichkeiten und Grenzen des Würdeschutzes als Strafbarkeitsgrund der Bekenntnisbeschimpfung näher ausgeleuchtet. Dabei werden insbesondere die Maßstäbe als Orientierung herangezogen werden, welche bisher für den strafrechtlichen Würdeschutz im Rahmen des § 130 StGB gelten. Es wird sich dabei zeigen, dass dem Würdeschutz im Strafrecht bisher zu Recht enge Grenzen gezogen wur-

<sup>513</sup> So besteht nach den Gedanken der Stoa die Größe und Würde des Menschen darin, die göttliche Weltordnung zu erkennen und nach ihr zu handeln. Nach traditioneller katholischer Lehre ist die Würde dem Menschen zwar von Gott verliehen, aber mit der Verpflichtung zur Befolgung der göttlichen Gesetze verbunden. Bei Hobbes besteht die Würde eines Menschen in seiner Nützlichkeit, also seinen Leistungen als Bürger. Hegel als Vertreter des Idealismus sieht als Voraussetzung der Würde den vernunftgemäßen Gebrauch der Freiheit. Näher dazu: Tiedemann, S. 109 ff.; Unabhängig von Leistungen erscheint die Menschenwürde dagegen etwa 1486 bei Giovanni Pico della Mirandola, der vor allem auf die Möglichkeit zur autonomen Gestaltung des eigenen Lebens, also die menschliche Schöpfungskraft abstellt (Pico della Mirandola, S. 5: Am Ende der Schöpfung stellte Gott den Menschen „in die Mitte der Welt und sprach zu ihm: Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest“).

<sup>514</sup> In erster Linie muss zwischen einer religiösen und säkularen Begründung der Menschenwürde unterschieden werden. Das Christentum sieht den Grund der Menschenwürde in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. (Thomas von Aquin um 1270, Summa Theologica, Bd. II qu. 2, 3: „die Vollendung des vernunftbegabten Geschöpfes besteht also nicht nur in dem, was ihm seiner eigenen Natur nach zusteht, sondern auch in solchem, was ihm aus einer übernatürlichen Teilnahme an der göttlichen Gutheit verliehen wird“) Diese Begründung kann aber als Grundlage des Würdebegriffs im säkularen Staat nur sehr begrenzt dienen. Daneben stellen die säkularen Modelle in erster Linie auf die Autonomie des Menschen als Grund seiner Würde ab, also auf die Fähigkeit zur selbstverantwortlichen Gestaltung seines Lebens. (Kant, S. 66: der Mensch „als Zweck an sich selbst“) Problematisch ist allerdings, inwieweit eine solche Begründung auch die Würde solcher Menschen garantieren kann, die in ihrer Autonomie eingeschränkt sind, wie Kleinkinder oder geistig Behinderte (Siehe dazu näher: Hofmann, AöR 118 (1993), S. 353, 361 ff.).

<sup>515</sup> Ebenso: Herdegen, Maunz/ Dürig, Stand Februar 2005, Art.1 Abs. 1 GG, Rn. 7.; Stern, S. 627, 631.

<sup>516</sup> Ausführlich zur Ideengeschichte der Menschenwürde etwa: Bayertz, ARSP 81 (1995), S. 465; Tiedemann.



den und dass eine Ausweitung auf den Strafgrund der Bekenntnisbeschimpfung jedenfalls sehr skeptisch betrachtet werden muss.

### a. Verfassungsrechtlicher Begriff der Menschenwürde

Die Menschenwürde findet ihren Eingang in Rechts- und Verfassungssysteme nicht erst mit dem Inkrafttreten des deutschen Grundgesetzes. Bereits in der Weimarer Verfassung von 1919 wird sie herangezogen, um der freien Entfaltung des Kapitalismus Grenzen zu setzen. Gemäß Art. 151 Abs. 1 Satz 1 muss die „Ordnung des Wirtschaftslebens ... den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziel der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen.“<sup>517</sup> Die Menschenwürde kommt also in einer sozialstaatlichen Dimension zum Tragen. Auch die Präambel zur Charta der Vereinten Nationen von 1945, sowie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 nehmen die Menschenwürde ins positive Recht auf und betonen ihren Zusammenhang mit den Grund- und Menschenrechten.<sup>518</sup>

Mit dem Inkrafttreten des Grundgesetzes erhält die Würde des Menschen im Art. 1 Abs. 1 GG schließlich ihre zentrale Stellung im deutschen Rechtssystem. Infolge der nationalsozialistischen Verbrechen war es offensichtlich erforderlich, die Grenzen staatlichen Handelns gegenüber dem Individuum zu ziehen. Ob diese Grenze aus überpositiven Normen, also dem Naturrecht folge<sup>519</sup>, oder schlicht ein positivrechtliches Prinzip sei, darüber konnte keine Einigung erzielt werden, sodass es schließlich zu Theodor Heuss' Formulierung von der Menschenwürde als einer „nicht interpretierten These“<sup>520</sup> kam.

Neben dem Streit über die legitimatorischen Wurzeln der Menschenwürde bestand und besteht auch Uneinigkeit darüber, ob die Menschenwürdegarantie als ein Recht des Einzelnen zu betrachten ist, ob sie ein verfassungsrechtliches Prinzip darstellt, aus dem sich die Grundrechte ableiten, oder welche Funktion Art. 1 Abs. 1 GG sonst im Verfassungsgefüge einnimmt. Die wohl überwiegenden Stimmen sind heute der Ansicht, die Menschenwürdegarantie habe „den Charakter eines obersten Konstitutionsprinzips allen objektiven Rechts erhalten, welches dann schrittweise zugunsten des einzelnen Rechtsträgers umgesetzt wird“<sup>521</sup>.

Probleme bereitet aber vor allem eine inhaltliche Bestimmung der Menschenwürde. Welches Verhalten, welche Lebensumstände einer Person sind würderelevant und unterliegen dem Schutz des Art. 1 Abs. 1 GG? So vielfältig, wie die Ansätze zur Begründung der Menschenwürde schon in ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung sind, so vielfältig sind notwendigerweise auch die Ansichten darüber, was die Würde inhaltlich ausmacht.

<sup>517</sup> Verfassung des deutschen Reichs vom 11. August 1919.

<sup>518</sup> Charta der Vereinten Nationen, Nr. 2 der Präambel; Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 1.

<sup>519</sup> So Nipperdey, Würde, Die Grundrechte 1954, Bd. 2 S. 1, 2.

<sup>520</sup> Theodor Heuss im Rahmen der Beratungen des Parlamentarischen Rates, JöR 1 (1951), S. 49.

<sup>521</sup> Dürig, Maunz/ Dürig, Stand Juni 1998, Art. 1 Abs. 1 GG, Rn. 4.; ebenso: Herdegen, Maunz/ Dürig, Stand Februar 2005, Art. 1 Abs. 1 GG, Rn. 5., a.A.: Nipperdey, Würde, Die Grundrechte 1954, Bd. 2 S. 1, 2: Menschenwürde als Grundrecht.

Mangels tragfähiger Positivdefinitionen<sup>522</sup> hat es sich bewährt, die Würde im Wege einer Negativdefinition, also vom Verletzungsvorgang her einzugrenzen. Demnach ist die Menschenwürde „getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.“<sup>523</sup> Das Bundesverfassungsgericht führt daneben aus, die Verletzung der Menschenwürde müsse „Ausdruck der Verachtung des Wertes, der dem Menschen kraft seines Personseins zukommt, also in diesem Sinne eine verächtliche Handlung sein“<sup>524</sup>. Daneben etablierte sich die hauptsächlich auf die Autonomie des Menschen abstellende positive Inhaltsbeschreibung Wintrichs, nach der die Würde darin besteht, dass der Mensch „als geistig-sittliches Wesen von Natur aus darauf angelegt ist, in Selbstbewusstsein und Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich in der Umwelt auszuwirken“<sup>525</sup>.

Während zunächst die Bedeutung der Menschenwürde als Abwehrrecht des Bürgers gegenüber dem Staate im Mittelpunkt der Debatte stand, entwickelte die Menschenwürdeggarantie im Laufe der Jahre ein gewisses Eigenleben. Neben der Funktion als Abwehrrecht wurde sie auch herangezogen, um den Anspruch des Bürgers auf staatliche Leistungen zu begründen. So ist es ein Erfordernis der Würde, dass jedem Menschen ein materielles Existenzminimum garantiert wird, welches ihn vor menschenunwürdigen Lebensumständen bewahrt.<sup>526</sup>

Darüber hinaus ergibt sich aus der Garantie der Menschenwürde auch die Notwendigkeit, dass diese nicht nur im Verhältnis Staat – Bürger, sondern auch gegenseitig unter den Bürgern nicht verletzt wird. Der Einzelne muss also von staatlicher Seite auch vor Würdeverletzungen durch Mitmenschen geschützt werden. Dies wirkt sich auf die gesamte zivilrechtliche Gesetzgebung aus. „Aufgrund des Charakters als Wertentscheidung“, so Stern, „ist eine generelle Durchdringung der gesamten Rechtsordnung und damit auch der Privatrechtsordnung unabweisbar. In diesem Sinne ist die Menschenwürde ein wesentlicher Orientierungsmaßstab für die Ausgestaltung und Anwendung der Privatrechtsnormen.“<sup>527</sup> Dieser Schutzpflicht wird insbesondere durch Anerkennung des Allgemeinen Persönlichkeitsrechts im Privatrecht entsprochen.<sup>528</sup>

Es ist aber nicht nur das Zivilrecht, welches Würdeverletzungen der Bürger untereinander verhindern kann.

<sup>522</sup> Den Versuch einer inhaltlichen Definition legt etwa Hofmann (AöR 118 (1993) S. 353 ff.) vor, der die Menschenwürde als gesellschaftsvertraglich vereinbarten gegenseitigen Anerkennungsanspruch betrachtet. Dieser Ansatz führt jedoch gerade soweit, wie Inhalt und Erfordernisse des zwischenmenschlichen Anerkennungsverhältnisses festliegen. Zu den diesbezüglichen Problemen siehe oben zur Ehre als Anerkennungsanspruch.

<sup>523</sup> Dürig, Maunz/ Dürig, Stand Juni 1998, Art. 1 Abs. 1 GG, Rn. 28., Ebenso: Herdegen, Maunz/ Dürig, Stand Februar 2005, Art.1 Abs. 1 GG, Rn. 33.

<sup>524</sup> BVerfGE 30, 1, 26.

<sup>525</sup> Wintrich, S. 15.

<sup>526</sup> BVerfG 82, 60, 85.

<sup>527</sup> Stern, S. 636; ebenso: Dürig, Maunz/ Dürig, Art. 1 Abs. 1 GG, Rn. 2 und 16; Herdegen, Maunz/ Dürig, Stand Februar 2005, Art.1 Abs. 1 GG, Rn. 69.

<sup>528</sup> Dürig, Maunz/ Dürig, Stand Juni 1998, Art. 1 Abs. 1 GG, Rn. 38.

## b. Menschenwürde im Strafrecht

Das Strafrecht, wenngleich dem Charakter nach öffentliches Recht, legt in besonderer Weise die Grenzen individueller Handlungsfreiheit fest und sucht als besonders schwerwiegend eingestufte Übergriffe im Wege der Strafbewehrung zu verhindern. Auch mit den Mitteln des Strafrechts könnte also der Schutz der Menschenwürde gewährleistet werden.

Zunächst kann eine Pflicht des Gesetzgebers zur Pönalisierung der Bekenntnisbeschimpfung zum Schutze der Menschenwürde ausgeschlossen werden. Wie bereits oben dargelegt, nimmt das Bundesverfassungsgericht eine Pönalisierungspflicht nur in sehr engen Grenzen an.<sup>529</sup> Es muss eine ernste Gefahr für ein bedeutendes Grundrecht vorliegen, die den Einsatz des Strafrechts erforderlich macht.<sup>530</sup> Bei weniger ernster Gefahrenlage bleibt der Gesetzgeber frei in seinem Ermessen, mit welchen Mitteln er Grundrechtspositionen<sup>531</sup> und die Menschenwürdegarantie schützt. Selbst wenn, wie im folgenden dargelegt werden wird, die Menschenwürde durch Bekenntnisbeschimpfungen betroffen ist, so liegt doch nicht die Gefahr eines solchen, nicht wieder gutzumachenden Schadens vor, dass die Schutzpflicht des Gesetzgebers auf eine Pönalisierungspflicht verdichtet wäre.

Es muss also geprüft werden, ob sich aus der Garantie der Menschenwürde eine Pönalisierungsbefugnis des Gesetzgebers ergeben kann, und sodann wird diskutiert werden, ob eine solche Pönalisierung unter Abwägung aller Gesichtspunkte auch wünschenswert erscheint. Zu beachten ist dabei, dass die strafrechtlich gezogenen Grenzen der Freiheit besonders zurückhaltend sein müssen, da das Strafrecht (im Gegensatz zum Zivilrecht) mit den empfindlichsten Sanktionen aufwartet. Das Strafrecht gilt als ultima ratio zur Unterbindung unerwünschten Verhaltens.<sup>532</sup> Es soll daher im Folgenden untersucht werden, inwieweit die Strafbarkeit der Bekenntnisbeschimpfung mit dem Schutz der Menschenwürde gerechtfertigt werden könnte. Hierzu muss zum einen die Würde der Gläubigen tatsächlich von einer Bekenntnisbeschimpfung tangiert sein. Wenn dies der Fall ist, dann wäre der Schutz der Menschenwürde jedenfalls ein verfassungskonformer Zweck<sup>533</sup> der Strafnorm. Zum anderen muss diese würdeverletzende Äußerung auch eine solche Intensität haben, dass sie unter Abwägung mit den Grundrechtspositionen der Delinquenten und eventueller negativer gesellschaftlicher Effekte der Sanktionierung strafwürdig erscheint. Als Orientierung für die Grenzen einer solchen Strafbarkeit werden die Maßstäbe dargelegt werden, wie sie bisher für den Würdeschutz im Rahmen des § 130 StGB gelten.

<sup>529</sup> III. 1.a), Pönalisierungspflicht.

<sup>530</sup> In diesem Sinne BverfGE 88, 203, 257.

<sup>531</sup> Appel, S. 59 ff.

<sup>532</sup> Es muss das mildeste Mittel zur Erreichung des Zwecks gewählt werden. In diesem Sinne: BverfGE 39, 44 ff.; 57, 250, 270; 73, 206, 253; 88, 203, 258. Kritisch zum ultima-ratio-Prinzip als Rechtsprinzip: Appel, S. 539 ff.

<sup>533</sup> Zum Erfordernis eines verfassungskonformen Zwecks einer Strafnorm siehe oben unter III. 1. b), Pönalisierungsbefugnis.

*aa. Würde als einschlägiges Schutzgut*

Bereits die vorangegangenen Untersuchungen zu den möglichen Rechtsgütern Religion, öffentlicher Friede, Religiöses Gefühl und Ehre haben als Ergebnis nahe gelegt, dass das eigentlich von der Bekenntnisbeschimpfung betroffene Rechtsgut die Menschenwürde der Gläubigen sei. Zunächst sind die beiden im öffentlichen Interesse liegenden Rechtsgüter Religion und öffentlicher Friede als plausibles Schutzgut des § 166 StGB ausgeschieden. Dies deutete darauf hin, dass die eigentliche Verletzungsrichtung der Bekenntnisbeschimpfung gegen Individualrechtsgüter der Gläubigen geht. Allerdings schied auch der Schutz des religiösen Gefühls aus, weil ein derartig konstruiertes Schutzgut dazu führt, dass die Gläubigen Schutz vor Empörung über den Bruch individuell gesetzter (religiöser wie sozialer) Normen verlangen könnten. Allerdings erschien es durchaus denkbar erschien, Gläubige könnten zurecht über die Verletzung ihrer Würde empört sein. Zuletzt wurde ein Schutz der Ehre der Gläubigen als Strafgrund der Bekenntnisbeschimpfung abgelehnt, da dieses Rechtsgut den Schutz der Betroffenen von individuellen Leistungen abhängig macht. Es erschien aber passender, die Strafbarkeit der Bekenntnisbeschimpfung, wenn überhaupt, dann auf ein jedermann gleichermaßen zukommendes, individuelles Rechtsgut zu stützen. Dies kann nach dem Gesagten nur mehr die Würde des Menschen sein. Es bleibt also zu prüfen, ob in der Würde das eigentliche Schutzgut der Bekenntnisbeschimpfung liegen könnte.

Der Glaube eines Menschen ist ohne Zweifel ein fundamentales Element seiner Persönlichkeit, das Einfluss darauf hat, welches Verhalten ihm gegenüber eine Wahrung beziehungsweise Verletzung seiner Würde darstellt. Kann die religiöse Überzeugung eines Menschen, das ihm Heilige, lächerlich gemacht werden, ohne damit auch einen Angriff auf seine Würde im Sinne des Art. 1 Abs. 1 GG zu verwirklichen? Den Zusammenhang von Glaube und Würde stellt Hardwig heraus, wenn er schreibt, die religiöse Überzeugung sei als „Glaubenswahrheit nicht nur das tiefere Fundament der Religion, sondern auch der tiefste Kern der Persönlichkeit. Dass der Mensch aus diesem tiefsten Kern heraus zu leben hat, dass er in Übereinstimmung mit der von ihm erkannten Wahrheit bleibe, dass seine Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht nur Freiheit, sondern über die Wahrheit auch strengste Bindung sei, das macht die Würde des Menschen aus.“<sup>534</sup> Auch Schwander meint, die „Achtung vor dem Mitmenschen“ verletze „gröblich, wer die Religion eines anderen Menschen verhöhnt und verspottet“. Und weiter: „Man kann die Religion nicht trennen vom religiös gesinnten Menschen; denn die Religion ist in erster Linie die Beziehung zwischen Mensch und Gott; sie ist damit im Menschen, nicht etwas Abstraktes. Wer die Religion verspottet, verspottet auch den Menschen, der ihr Träger ist.“<sup>535</sup> Wenngleich Schwander nicht den Schluss zieht, die Menschenwürde sei das betroffene Rechtsgut, sondern einen Schutz der „Achtung vor der Religion“ fordert, so formuliert er doch sehr klar den Zusammenhang zwischen Religion und Persönlichkeit der Gläubigen. Dieser untrennbare Zusammenhang ist es, der einen verbalen Angriff auf Glaubensinhalte auch würderelevant sein lässt.

<sup>534</sup> Hardwig, GA 10 (1962), S. 257, 258.

<sup>535</sup> Schwander, S. 62.

Es wird nun freilich viele Menschen geben, denen die Religion nicht eine solche Bedeutung hat, dass sie religiöse Inhalte, die sie eventuell teilen, zum Bestandteil ihrer Persönlichkeit erheben würden. In der öffentlichen Debatte um religiöse Themen hat man heute eher das Gefühl, dass Religion für die meisten Menschen eine Nebensache ist oder doch jedenfalls etwas, wovon die Selbstkonstitution der Mehrheit nicht abhängt. Zum einen weisen aber die dargestellten religionssoziologischen Untersuchungen eher in die Richtung, dass individuelle Religiosität Bedeutung behält, wenn nicht gar gewinnt.<sup>536</sup> Das Ende der Religion als Persönlichkeitsmerkmal kann also auch für die breite Masse nicht postuliert werden. Zum anderen kommt es aber auch nicht darauf an, ob für eine große gesellschaftliche Mehrheit die Religion konstitutives Element der Persönlichkeit und somit würderelevant ist. Es genügt, wenn eine Minderheit derart ernsthaft in ihrem Glauben verwurzelt ist, dass verbale Schmähungen ihrer religiöse Überzeugungen als Angriff auf deren Würde betrachtet werden müssen.

Da also die Menschenwürde von Bekenntnisbeschimpfungen betroffen ist, kann der Strafgesetzgeber den Schutz der Menschenwürde zum Zweck der Sanktionierung der Bekenntnisbeschimpfung machen. Es würde damit jedenfalls ein verfassungskonformer Zweck vorliegen, denn welcher Gegenstand könnte leichter vor der Verfassung Bestand haben<sup>537</sup>, als das oberste Verfassungsprinzip<sup>538</sup>?

#### *bb. Strafwürdigkeit der Würdeverletzung*

Obwohl damit dargelegt ist, dass Schmähung, Verspottung und Beschimpfung religiöser Überzeugungen die Würde des Menschen tangieren, steht nicht fest, dass eine solche Würdeverletzung mit den Mitteln des Strafrechts unterbunden werden sollte. Wie bereits in den allgemeinen Überlegungen zur Würde als strafrechtlichem Schutzgut dargelegt wurde, müssen dem Strafrechtsschutz der Menschenwürde enge Grenzen gezogen werden.<sup>539</sup> Dies ergibt sich daraus, dass das Strafrecht nicht nur Schutzzräume für die Betroffenen eines Delikts gewährt, sondern auch Freiheitsräume der potentiellen Delinquenten einschränkt.<sup>540</sup> Daher muss der strafrechtliche Würdeschutz sehr viel zurückhaltender sein, als derjenige, welcher für die Verfassungsnorm der Würdegarantie gilt. Wenn also im Vorstehenden festgestellt wurde, dass in einer Schmähung religiöser Überzeugungen ein Angriff auf die Menschenwürde der Betroffenen liegt, so meint dies zunächst nur, dass die Menschenwürde im verfassungsrechtlich weiten Sinne einschlägig ist. Um aber die Strafwürdigkeit solcher Äußerungen zu konstatieren, bedarf es einer umfassenden Abwägung der verschiedenen individuellen und öffentlichen Interessen, welche von einer Sanktionierung betroffen bzw. geschützt wären.

<sup>536</sup> Siehe oben Teil C. II. 3..

<sup>537</sup> Zum Erfordernis des verfassungskonformen Zwecks siehe oben unter III. 1.b), Pönalisierungsbefugnis.

<sup>538</sup> Dürig, Maunz/ Dürig, Stand Juni 1998, Art. 1 Abs. 1 GG, Rn. 4.; ebenso: Herdegen, Maunz/ Dürig, Stand Februar 2005, Art.1 Abs. 1 GG, Rn. 5., a.A.: Nipperdey, Würde, Die Grundrechte 1954, Bd. 2 S. 1, 2: Menschenwürde als Grundrecht.

<sup>539</sup> BverfGE 39, 44 ff.; 57, 250, 270; 73, 206, 253; 88, 203, 258.

<sup>540</sup> Appel, S. 141.

Für eine Strafbarkeit von Bekenntnisbeschimpfungen zum Schutze der Menschenwürde spricht das im letzten Abschnitt Gesagte. Das Bedürfnis der Gläubigen, vor solchen Äußerungen geschützt zu werden, die dasjenige verächtlich machen, was ihnen heilig ist, ist verständlich. Denn eine solche Äußerung trifft den Kern ihrer Persönlichkeit.

Es müssen aber auf der anderen Seite auch die Gefahren eines übermäßigen strafrechtlichen Würdeschutzes berücksichtigt werden.

#### [1]. Gefahr der Banalisierung der Menschenwürde und Grenzziehung des § 130 StGB

Zunächst muss verhindert werden, dass das Gut der Menschenwürde durch einen allzu inflationären Gebrauch in seiner Bedeutung verringert wird. Zieht man die Menschenwürde heran, um jeden öffentlich- oder privatrechtlichen Konflikt mit Bedeutung aufzuladen und die Interessen von Individuen zu betonen, so wird dieses höchste Verfassungsgut bald an Schlagkraft verlieren. Immer öfter wird es durch solche Banalisierung in Abwägung mit anderen Rechtsgütern gestellt werden und so seine absolute Geltung verlieren. Gerade dadurch, dass wegen der Verantwortung des Gesetzgebers die Wahrung der Menschenwürde auch in den Bereichen des Zivil- und Strafrechts erfolgt, droht sie hier zu einem Wert neben vielen im täglichen Interessenkampf der Individuen zu werden. In diesem Sinne mahnt Stern: „Freilich ist gerade nach dieser grundsätzlichen Bejahung der Verfassungsgarantie des Art. 1 Abs. 1 GG auch im Privatrecht eindringlich vor einer Abnutzung des Menschenwürdegehalts durch Überinterpretation zu warnen.“<sup>541</sup> Und Dürig bezieht diese Mahnung insbesondere auf die Sanktionierung eventuell würderelevanter Äußerungen: „Wie man aber Art. 1 I im Privatrecht auch realisiert, eines ist wichtig: Art. 1 I ist keine „kleine Münze“, - etwa im Sinne eines erweiterten Ehrenschatzes oder einer Abwehr von Geschmacklosigkeiten. Genau so schlimm wie seine Nichtbeachtung wäre seine „Abnutzung“.“<sup>542</sup>

In diesem Zusammenhang erscheint es sinnvoll, einen Blick auf den Schutz der Menschenwürde zu werfen, wie er bisher von § 130 StGB gewährt wird. Ernsthaft diskutiert wird die Menschenwürde als strafrechtliches Schutzgut hauptsächlich für § 130 Abs. I Nr. 2 und Abs. II Nr. 1, sowie Abs. IV StGB, da sie dort wörtlich im Tatbestand erscheint. Für die übrigen Regelungen des § 130 StGB ist nach herrschender Meinung der öffentliche Friede das Schutzgut.

Gemäß § 130 Abs. 1 Nr. 2 StGB macht sich strafbar, wer

„in einer Weise, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, die Menschenwürde anderer dadurch angreift, dass er Teile der Bevölkerung beschimpft, böswillig verächtlich macht oder verleumdet“.

Gemäß § 130 Abs. II Nr. 1 StGB macht sich strafbar, wer

„Schriften, die zum Hass gegen Teile der Bevölkerung oder gegen eine nationale, rassische, religiöse oder durch ihr Volkstum bestimmte Gruppe aufstacheln, zu Gewalt- oder

<sup>541</sup> Stern, S. 636.

<sup>542</sup> Dürig, Maunz/ Dürig, Stand Juni 1998, Art. 1 Abs. 1 GG, Rn. 16.

Willkürmaßnahmen gegen sie auffordern oder die Menschenwürde anderer dadurch angreifen, dass Teile der Bevölkerung oder eine vorbezeichnete Gruppe beschimpft, böswillig verächtlich gemacht oder verleumdet werden“

verbreitet, etc..

Auf die ausführliche Debatte um den Strafgrund der einzelnen Tatbestandsvarianten des § 130 StGB soll vorliegend lediglich verwiesen werden.<sup>543</sup> Im Ergebnis kann festgehalten werden, dass viel dafür spricht, die Menschenwürde jedenfalls als mittelbar geschütztes Rechtsgut des § 130 StGB anzusehen. Der öffentliche Friede steht, wie oben gezeigt wurde, aufgrund seiner Schutzfunktion im Vorfeld anderer Rechtsgüter auf tönernen Füßen<sup>544</sup> und wenn ein solcher Vorfeldschutz zulässig ist, so ist im Falle des § 130 StGB klar, dass dieses Vorfeld neben Rechtsgütern wie Leben und Eigentum der Angegriffenen auch deren Menschenwürde mit einschließt.

Es zeigt sich also, dass ein Schutz der Menschenwürde dem Strafrecht nicht grundsätzlich fremd ist. Fraglich bleibt jedoch, in welchen Grenzen ein solcher Schutz erfolgen kann. Ein Blick auf den Tatbestand des § 130 StGB und seine Auslegung soll hier eine Orientierung darüber bieten, wie eng diese Grenzen zu ziehen sind.

Ein Angriff oder eine Verletzung der Menschenwürde im Sinne des § 130 StGB liegen nach herrschender Meinung nicht nur dann vor, wenn einem Menschen im Sinne seiner existentiellen Vernichtung das Lebensrecht an sich<sup>545</sup>, also das „biologische Lebensrecht“<sup>546</sup> abgesprochen wird, sondern auch, wenn das „Menschentum des Angegriffenen“<sup>547</sup> bestritten oder relativiert, beziehungsweise das „ungeschmälerte Lebensrecht als Bürger in der staatlichen Gemeinschaft bestritten“<sup>548</sup> wird. Dies ist insbesondere der Fall bei einer Degradierung zum „Untermenschen“, auf die Ebene des Tiers, etc.. Jedenfalls sind aber aufgrund der Beschränkungsformel nicht schon solche Äußerungen von § 130 StGB erfasst, die allgemein als Persönlichkeitsverletzung und Tangierung der Menschenwürde aufgefasst werden können.<sup>549</sup>

Damit unterliegt die Menschenwürde als Tatbestandsmerkmal im § 130 StGB einer sehr viel restriktiveren Auslegung, als die Würdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG. Diese engere Auslegung ergibt sich aus der Schutzrichtung der Norm.<sup>550</sup> Während die Verfas-

<sup>543</sup> Bubnoff, LK, § 130, Rn. 4, 32: Auch für Absatz I Nr. 2, Absatz II Nr. 1 und Absatz 4 der Norm sei die Menschenwürde allenfalls das mittelbar geschützte Rechtsgut; Lenckner/ Sternberg-Lieben, Schönke/ Schröder, § 130 Rn. 1; Fischer, § 130 Rn. 2.; Beisel, Ausschwitzlüge, NJW 1995, 997, 1000: unmittelbar geschützt nur der öffentliche Friede, das „Prinzip der Toleranz und Menschlichkeit und der Gedanke der Völkerverständigung“, oder das „Allgemeininteresse an einem friedlichen Zusammenleben“; Stegbauer, S. 163 ff. u. 246; Streng, S. 506: Menschenwürde als ausschließliches Schutzgut des gesamten § 130 StGB.

<sup>544</sup> Siehe oben unter II. 2. b) bb), „Klimaschutz“.

<sup>545</sup> Lenckner/ Sternberg-Lieben, Schönke/ Schröder, § 130 Rn. 6.

<sup>546</sup> Bay OGH, NJW 1995, 145.

<sup>547</sup> Lenckner/ Sternberg-Lieben, Schönke/ Schröder, § 130 Rn. 6.

<sup>548</sup> BGH St 16,56.

<sup>549</sup> Streng, S. 512; ebenso: Kargl, Volksverhetzung, Jura 2001, S. 176, 178.; a.A: Lohse, NJW 38 (1985), S. 1677, 1678.

<sup>550</sup> Maiwald, JR 1989, S. 485, 489.



sungsnorm trotz der mittelbaren Drittwirkung in erster Linie Freiheitsräume des Bürgers gegenüber dem Staat schafft, grenzt der § 130 StGB Freiheitssphären der Bürger untereinander ab. Eine weite Auslegung des Würdebegriffs würde hier dazu führen, dass die Persönlichkeitsrechte bestimmter Personen umfassend vor verbalen Angriffen geschützt würden. Dieser umfassende Schutz bedeutete aber zugleich eine weit reichende Einschränkung der Äußerungsfreiheit (Literatur, Presse, Kunst, etc.). Es liegt also auf der Hand, dass in der Würdeverletzung im Sinne des § 130 StGB nicht schlechthin jede Persönlichkeitsverletzung liegen kann, sondern dass hier nur solche Äußerungen infrage kommen, die die fundamentalen Elemente des Menschseins der oder des Betroffenen infrage stellen.

Es muss also, um die grundsätzliche Bedeutung und Schlagkraft der Menschenwürdegarantie nicht zu schmälern, sehr genau untersucht werden, ob den fraglichen Äußerungen ein solcher Unwert zukommt, dass ihre Sanktionierung mit dem Schutz der Menschenwürde gerechtfertigt werden kann.<sup>551</sup> Hierbei muss berücksichtigt werden, was die Kernaufgabe einer solchen Verfassungsgarantie ist. Sie dient ihrer historischen Entstehung und philosophischen Begründung nach vor allem dazu, massive Eingriffe wider das Menschsein von Individuen zu verhindern. Gegen Verbrechen wie die des Holocaust, gegen Folter und staatlichen Terror, gegen Erniedrigung und Demütigung soll die Garantie der Menschenwürde ein unumstößliches Bollwerk bilden.<sup>552</sup> Zu diesem Zwecke und nicht zur Beförderung guten Stils im zwischenmenschlichen Umgang steht die Menschenwürdegarantie an der Spitze der Verfassung.

Zwar betreffen, wie gezeigt, Bekenntnisbeschimpfungen die Persönlichkeit der Gläubigen und tangieren damit auch ihre Würde.<sup>553</sup> Es kann aber bei einer Beschimpfung, Verunglimpfung oder dem Lächerlichmachen von Glaubensinhalten allein noch nicht die Rede davon sein, dass die betroffenen Gläubigen in ihrem Menschsein an sich infrage gestellt werden, oder dass ihnen die Teilhabe an der staatlichen Gemeinschaft verwehrt werden sollte. Zu Recht stellen Rechtsprechung und Lehre sehr hohe Anforderungen an die Verwirklichung der Würdeverletzung im Rahmen des § 130 StGB. Das hierzu geforderte Bestreiten des Menschseins des Betroffenen kann nicht schon dann bejaht werden, wenn Glaubensinhalte als lächerlich, schädlich oder grotesk dargestellt werden. Dies gilt selbst dann, wenn die Äußerung auf geschmacklose Weise erfolgt.

Es erscheint bereits aus diesem Grunde, nämlich um eine Banalisierung des Prinzips der Menschenwürde zu verhindern, übertrieben, die Strafbarkeit „einfacher“ Bekenntnisbeschimpfungen mit dem Schutz der Menschenwürde zu begründen. Freilich wird es Äußerungen geben, die über dasjenige hinausgehen, was der § 166 StGB bisher schon als Bekenntnisbeschimpfung sanktioniert. Erreicht eine bekenntnisbeschimpfende Äußerung ein solches Ausmaß an Feindlichkeit gegenüber den Gläubigen, dass neben der Beschimpfung von Glaubensinhalten auch ein Bestreiten der Subjektqualität der Gläu-

<sup>551</sup> In diesem Sinne: Stern, S. 636; Dürig, Maunz/ Dürig, Stand Juni 1998, Art. 1 Abs. 1 GG, Rn. 16.

<sup>552</sup> Jarass, Art. 1 GG, Rn. 1.

<sup>553</sup> Siehe oben unter IV. 2. b) aa), Würde als einschlägiges Schutzgut.



bigen bejaht werden kann, so fällt diese Äußerung unter den Tatbestand des § 130 StGB. Ein darüber hinausgehender Schutz der Menschenwürde im Wege einer Sanktionierung „einfacher“ Bekenntnisbeschimpfungen erscheint aber gerade im Interesse einer ernstzunehmenden Menschenwürdegarantie nicht angebracht.

*[2]. Erfordernis der Selbstbehauptung*

Neben dem Bedürfnis, das Schwert der Menschenwürdegarantie nicht durch inflationären Gebrauch abzustumpfen, spricht auch die Steuerungswirkung einer auf die Menschenwürde gestützten Sanktionierung der Bekenntnisbeschimpfung dagegen, bezüglich verbaler Angriffe zwischen Bürgern einen allzu weiten Schutzbereich zu ziehen.

Gerade in der pluralistischen Gesellschaft und bei den Spannungen etwa zwischen Anhängern einer radikalen Ausprägung des Islam und der religiös eher indifferenten gesellschaftlichen Mehrheit, besteht die Gefahr, dass Verbotsnormen gegen bestimmte Äußerungen zum Kampfmittel in den Auseinandersetzungen werden. Sicher ist gerade in einer solchen Lage ein respektvoller Ton auch zwischen streitenden Lagern eine Notwendigkeit. Diesen guten Stil aber unter Berufung auf die Menschenwürde strafrechtlich erzwingen zu wollen, das befreit gleichzeitig die Betroffenen von dem Erfordernis einer standfesten Selbstbehauptung. Gerade um die Sachlichkeit der öffentlichen Debatte zu stärken, muss an jeden Einzelnen die Anforderung gestellt werden, seine Würde als Person zu abstrahieren von den eigenen Überzeugungen, Handlungsweisen oder Eigenschaften. Der Angegriffene sollte in der Lage sein, auf die beschimpfende Äußerung durch innere Distanzierung, argumentative Erwiderung oder ähnliches zu reagieren, anstatt sich derartig als Person infrage gestellt zu sehen, dass ihm eine Teilnahme an der Debatte unmöglich wird. Die schlichte Beschimpfung von Überzeugungen, ohne einen personalen Bezug, stellt noch nicht das Menschsein des Trägers der Überzeugung infrage. Jeder potentiell Betroffene muss dazu angehalten werden, diesen Unterschied selbst zu erkennen, anstatt in überempfindlicher Weise solche Äußerungen als eine Verletzung seiner Person wahrzunehmen. Diese besonnene Selbstbehauptung ist ein Erfordernis des öffentlichen Lebens in der pluralistischen Gesellschaft und es darf durch die Sanktionierung bestimmter Äußerungen nicht etwas anderes signalisiert werden. In diesem Sinne argumentiert auch Burghard, wenngleich mit Blick auf den § 185 StGB, wenn er schreibt: „Es ist das Wesen geistiger Auseinandersetzungen, dass Ideen abstrakt diskutiert und erörtert werden können und sie können daher ebenso abstrakt – d.h. ohne Einbeziehung deren Verfechter – beschimpft und herabgesetzt werden. Da zwischen der Missachtung einer Idee und der Missachtung von Menschen, die sich dieser Idee verpflichtet fühlen, unterschieden werden kann und muss, ist somit in der Beschimpfung eines Bekenntnisses nicht auch eine Beschimpfung der Bekenntnisträger zu sehen.“<sup>554</sup>

Vor dieser Problematik steht auch die Auslegung der Würdeverletzung im Rahmen des § 130 StGB.<sup>555</sup> Inwieweit kann sich eine Äußerung gegen bestimmte Überzeugungen,

<sup>554</sup> Burghard, S. 33.

<sup>555</sup> Lenckner/ Sternberg-Lieben, Schönke/ Schröder, § 130 Rn. 7.

Eigenschaften oder Handlungsweisen einer Personengruppe richten und dabei als ein Angriff auf die Personen als Ganze zu werten sein? Ein Angriff, der sich abstrakt gegen eine bestimmte Haltung oder Meinung richtet, kann nicht als Würdeverletzung gelten, solange er nicht die dahinter stehende Person (Personengruppe) in ihrem Menschsein mit infrage stellt. Im Bezug auf die Beleidigung von Soldaten ist die Rechtsprechung zu dem Ergebnis gekommen, dass die infrage stehende Äußerung die Abstraktion zwischen Person und Beruf aufheben muss, um Würdeverletzung im Sinne des § 130 StGB zu sein. So ist in der Gleichstellung von Soldaten mit „bezahlten Mördern“ oder „Berufskillern“ nicht bloß ein Angriff auf die Tätigkeit des Soldaten, sondern auch auf seine Persönlichkeit und somit eine Würdeverletzung zu sehen.<sup>556</sup>

Grundsätzlich ist aber bei § 130 StGB eine Abstraktion der Handlungsweise von der handelnden Person selbst erforderlich.<sup>557</sup> Dies setzt dem strafrechtlichen Schutzbereich der Würdegarantie sinnvolle Grenzen und verhindert, dass die öffentliche Debatte in die Bahnen von Hysterie und Überempfindlichkeit gelenkt wird. Eine solche gedankliche Trennung zwischen Angriffen auf die Person und Angriffen auf Ansichten und Überzeugung muss auch bei der Bekenntnisbeschimpfung gelten. Auch harsche, geschmacklose oder beleidigende Kritik an Berufen, Überzeugungen etc. muss möglich sein, ohne dass die Betroffenen sich als Person infrage gestellt fühlen. Wünschenswert ist dagegen, dass Mitglieder der Gesellschaft auf solche Kritik reagieren, indem sie die Argumente des Gegners widerlegen, sich innerlich von der Kritik distanzieren oder auch berechtigte Kritik annehmen. Eine überzogene Sanktionierung von Äußerungen im Namen des Würdeschutzes kann dem Ziel einer konstruktiven öffentlichen Debatte nur hinderlich sein. Eine solche Sanktionierung erzieht Bürger im Gegenteil gerade dazu, bei jeder geübten Kritik oder auch dem Lächerlichmachen seiner Überzeugungen die Ohren zu verschließen und nach dem Schutz ihrer Würde durch die Justiz zu rufen.

Es ist natürlich denkbar, dass eine Bekenntnisbeschimpfung diese Grenze der Abstraktion zwischen der religiösen Überzeugung und ihren Anhängern überschreitet und aufgrund der Formulierung auch auf die dahinter stehenden Personen „durchgreift“. Dann kann sie folglich auch, wenn sie als Würdeverletzung im Sinne des § 130 StGB anzusehen ist, gemäß dieser Norm strafbar sein.<sup>558</sup> Einen darüber hinausgehenden Schutz von Überzeugungen gegen Äußerungen, die nicht auch die betroffenen Personen verächtlich machen, ginge aber zu weit.

### c. Zwischenergebnis Menschenwürde

Es kann also festgehalten werden, dass bei der Beschimpfung religiöser Bekenntnisse zwar von der Angriffsrichtung her die Menschenwürde der Gläubigen betroffen ist. Der Schutz der Menschenwürde wäre ein legitimer, verfassungskonformer Zweck, würde der Gesetzgeber mit ihm die Sanktionierung der Bekenntnisbeschimpfung begrün-

<sup>556</sup> Ausführlich dazu: Lenckner/ Sternberg-Lieben, Schönke/ Schröder, § 130 Rn. 7.

<sup>557</sup> Fischer, § 130 StGB, Rn. 12a.

<sup>558</sup> Kühl, § 130, Rn. 3.

den. Der Gesetzgeber wäre dann weiter zu einer Abwägung verpflichtet,<sup>559</sup> ob die Grundrechtseinschränkungen und die negativen Effekte insbesondere auf die gesellschaftliche Gesprächskultur tatsächlich mit dem gewonnenen Schutz der Menschenwürde in einem sinnvollen Verhältnis stehen. Dem Gesetzgeber wird hier vom Bundesverfassungsgericht ein großer Ermessensspielraum eingeräumt.<sup>560</sup> Wie diese erforderliche Abwägung ausfällt, das hängt immer auch von der Stimmung in der Gesellschaft ab und die Gesellschaft muss einen Diskurs darüber führen, welchen Stil sie der öffentlichen Debatte geben will und ob sich Politik als Grundtendenz eher für Sicherheit oder im Sinne der Freiheit entschließen sollte. Nach dem Gesagten wäre es wohl verfassungskonform, würde sich der Strafgesetzgeber im Rahmen einer umfassenden Abwägung für die Sanktionierung der Bekenntnisbeschimpfung zum Schutze der Menschenwürde entschließen.

Die vorliegende Arbeit möchte aber dafür plädieren, auf einen solch ausgedehnten strafrechtlichen Würdeschutz zu verzichten. Für Äußerungen, die nur den Tatbestand des § 166 StGB und nicht auch des § 130 StGB erfüllen, wäre eine Sanktionierung zum Schutz der Menschenwürde zu weitgehend und würde die Garantie der Menschenwürde ins banale ziehen. Es sollte zur Förderung eines verantwortungsvollen Diskussionsstils nicht auf die Mittel des Strafrechts zurückgegriffen werden, sondern an den Einzelnen die Anforderung besonnener Selbstbehauptung in der gesellschaftlichen Debatte gestellt werden.

---

<sup>559</sup> Appel, S. 59 ff..

<sup>560</sup> BverfGE 88, 203, 257 ff..

## V. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSFOLGERUNG

Es sind nun alle denkbaren Schutzgüter überprüft worden, die eine strafrechtliche Sanktionierung der Bekenntnisbeschimpfung rechtfertigen könnten.

Der öffentliche Friede, welcher nach der herrschenden Meinung das Schutzgut des § 166 StGB bildet, kann nicht überzeugen, denn in seiner Funktion als Vorfeldschutz zur Sicherung etablierter Rechtsgüter (Eigentum, Leben, etc.) zieht er auf Kosten der Meinungsfreiheit einen zu weiten Schutzradius. Dieses Ergebnis beruht freilich auf einer Abwägung, welche bewusst die Forderung nach besonderem Schutz für empfindliche Glaubensgruppen zurückweist und der besonnenen Selbstbehauptung und der Äußerungsfreiheit einen hohen Stellenwert einräumt. Diese Abwägung kann von der Gesellschaft und dem Gesetzgeber prinzipiell auch anders getroffen werden. Es spricht jedoch nach Ansicht der Verfasserin viel dafür, die bestehende Kultur einer besonnenen öffentlichen Auseinandersetzung über religionsbezogene Themen nicht unter dem Druck empfindlicher radikaler Minderheiten dem Prinzip der Sicherheit zu opfern.

Die Religion selbst zum Schutzgut der Bekenntnisbeschimpfung zu machen, muss im säkularen Staat deshalb abgelehnt werden, weil der Schutz einer bestimmten Religion oder auch bestimmter religiöser Inhalte gegen das Prinzip der Neutralität und Parität verstoßen würde. Die Gesamtheit aller religiösen Erscheinungsformen aber kann nicht unter staatlichen Schutz gestellt werden, weil es sich um zu unterschiedliche und widersprüchliche Elemente handeln würde, von denen zu viele auch im Widerspruch zu staatlichen Interessen stünden. Daneben muss auch bezweifelt werden, ob strafrechtlicher Schutz der Religion überhaupt dienlich sein könnte oder ob nicht eine solche Protektion die Lebendigkeit einer religionsbezogenen Debatte hemmen würde.

In die richtige Richtung, nämlich die des Schutzes individueller Interessen, weist die Forderung, das religiöse Gefühl der Gläubigen zu schützen. Allerdings handelt es sich, wie gezeigt wurde, bei der „Verletzung religiöser Gefühle“ eigentlich um das Hervorrufen negativer Gefühle wie Ärger und Empörung über einen Normbruch. Deshalb ist die eigentliche Frage, welche Norm es ist, deren Bruch die Empörung verursacht. Es muss eine Sanktionierung solcher Äußerungen abgelehnt werden, die die betroffenen Gläubigen als einen Bruch ihrer religiösen Normen ansehen, denn sonst würde die Allgemeinheit zur Einhaltung religiöser Normen Einzelner gezwungen. Liegt der Grund für die Empörung aber in einem Bruch von Normen bezüglich der zwischenmenschlichen Kommunikation, so kommt eine Sanktionierung wegen des Bruchs dieser Norm und nicht wegen der folgenden Gefühlsverletzung in Betracht. Es wird also vorliegend der Schutz des religiösen Gefühls deshalb abgelehnt, weil klarer benannt werden muss, was der Gegenstand der Empörung ist. Es ist aber denkbar, dass der Grund der Empörung gerade eine Verletzung der Ehre oder der Würde der Gläubigen ist, sodass diese beiden Positionen als mögliche Schutzgüter der Bekenntnisbeschimpfung überprüft werden mussten.

Die Ehre, welche im Rahmen der Beleidigungsdelikte eine große Rolle als strafrechtliches Schutzgut spielt, erweist sich als unpassend für den Fall der Bekenntnisbeschimpfung. Die Betrachtung der verschiedenen Ehrbegriffe zeigt, dass das Modell Ehre in jeder Ausgestaltung an Verdienste des Ehrträgers anknüpft, um dessen individuellen Schutzanspruch zu bestimmen. So kommt dem Betrüger weniger Ehre zu als dem Rechtschaffenen. Der Schutz vor Bekenntnisbeschimpfungen muss aber allen Bürgern gleichermaßen gewährt oder versagt werden. Ein Differenzieren und Honorieren, wie es das Wesen des Modells Ehre ist, kommt für die Bekenntnisbeschimpfung nicht in Betracht.

Die Menschenwürde erweist sich dagegen tatsächlich als das Angriffsobjekt bei der Bekenntnisbeschimpfung, denn durch die Beschimpfung dessen, was einem Menschen heilig ist, wird seine von Rang und Leistung unabhängige Würde tangiert. Dennoch sollte eine strafrechtliche Sanktionierung solcher Äußerungen zum Schutze der Menschenwürde unterbleiben, da dies das höchste Schutzgut Menschenwürde auf die Ebene der alltäglichen Debatte um Meinungen, Standpunkte und Befindlichkeiten ziehen würde. Das scharfe Schwert der Menschenwürde darf nicht bei der Klärung von Stilfragen abgenutzt werden, soll es nicht seine Schlagkraft im Kampf gegen Folter und Erniedrigung verlieren. Der strafrechtliche Schutz der Menschenwürde ist ausreichend sichergestellt durch § 130 StGB, der dann eingreift, wenn Personen in ihrem Menschsein infrage gestellt werden. Eine darüber hinausgehende Sanktionierung von „bloßen“ Beschimpfungen religiöser Inhalte sollte mit dem Schutz der Menschenwürde nicht gerechtfertigt werden.

Nachdem nun alle denkbaren Schutzgüter erörtert wurden, die die Strafbarkeit der Bekenntnisbeschimpfung nach § 166 StGB rechtfertigen könnten, und keines im Ergebnis überzeugt, bleibt nur die Schlussfolgerung, dass für eine Norm diesen Inhalts in unserer heutigen Gesellschaft kein Raum mehr ist. § 166 StGB muss abgeschafft werden, da die Einschränkung der Äußerungsfreiheit, welche er vornimmt, nicht gerechtfertigt ist. Gleichzeitig würde seine Abschaffung das Prinzip der Eigenverantwortung in der öffentlichen Debatte stärken. Selbstverständlich muss von allen Beteiligten ein respektvoller Umgang mit den religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen der anderen erwartet werden. Dieser gute Stil sollte bloß nicht mit dem Mittel des Strafrechts erzwungen werden. Ebenso wichtig ist aber auch eine Kultur der besonnenen Selbstbehauptung auf Seiten der Anhänger eines angegriffenen Bekenntnisses. Eine Abschaffung des § 166 StGB bedeutet dabei keine Geringachtung der Gläubigen oder der religiösen Institutionen von Seiten des Staates, sondern sie entließe die Religion, deren Schutz durch staatliches Auslegen und Selektieren auch erdrückend sein kann, in die Freiheit von staatlicher Reglementierung.





## LITERATURVERZEICHNIS

Aebli, Fritz: Die Religionsdelikte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, ihre Behandlung im geltenden Recht mit Berücksichtigung der deutschen und schweizerischen Strafgesetzentwürfe, Zürich 1914.

---

Ahrens, Theodor: Der strafrechtliche Schutz des religiösen Gefühls im geltenden Recht, im Vor-Entwurf und im Gegen-Entwurf, Breslau 1912.

---

Allfeld, Philipp: Lehrbuch des deutschen Strafrechts, 8. Aufl., Leipzig 1922.

---

Appel, Ivo: Verfassung und Strafe. Zu den verfassungsrechtlichen Grenzen staatlichen Strafens, Berlin 1998.

---

Aquin, Thomas von: Summa Theologica Bd. II, in: Christmann, Heinrich (Hrsg.), Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der summa theologica, Salzburg 1934.

---

Aubert, Roger: Die erneuerte Stellung des heiligen Stuhles in der Kirche, in: Jedin, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Band Sechs. Erster Halbband: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, Freiburg u. a. 1971, S. 127 (zitiert: Aubert, Anfänge).

---

Aubert, Roger: Der Syllabus und seine Folgen, in: Jedin, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Band Sechs. Erster Halbband: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, Freiburg u. a. 1971, S. 750 (zitiert: Aubert, Syllabus).

---

Aubert, Roger: Das Vatikanische Konzil, in: Jedin, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Band Sechs. Erster Halbband: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, Freiburg u. a. 1971, S. 774 (zitiert: Aubert, Konzil).

---

Aubert, Roger/ Lill, Rudolf: Die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus, in: Jedin, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Band Sechs. Erster Halbband: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, Freiburg u. a. 1971, S. 696.

---

Barrelet, Denis: La liberté religieuse et le droit de critiquer, Medialex 2006, S. 5.

---

Bayertz, Kurt: Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 81 (1995), S. 465.

---

Beck, Wolfgang: Unrechtsbegründung und Vorfeldkriminalisierung. Zum Problem der Unrechtsbegründung im Bereich vorverlegter Strafbarkeit - erörtert unter Berücksichtigung der Deliktstatbestände des politischen Strafrechts, Berlin 1992.

---

Beckford, James A.: Laïcité, 'Dystopia', and the Reaction to New Religious Movements in France, in: James T. Richardson (Hrsg.), Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe, New York 2004.

---



---

Beisel, Daniel: Die Kunstfreiheitsgarantie des Grundgesetzes und ihre strafrechtlichen Grenzen, Heidelberg 1997 (zitiert: Beisel, Kunstfreiheit).

---

Beisel, Daniel: Die Strafbarkeit der Ausschwitzlüge. Zugleich ein Beitrag zur Auslegung des neuen § 130 StGB, NJW 48 (1995), S. 997 (zitiert: Ausschwitzlüge).

---

Berger, Peter L./ Berger, Brigitte/ Kellner, Hansfried: Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt /M., New York 1075.

---

Beling, Ernst: Die Beschimpfung von Religionsgesellschaften, religiösen Einrichtungen und Gebräuchen und die Reformbedürftigkeit des §§ 166 StGB, Breslau 1905.

---

Beutel, Albrecht: Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium, Göttingen 2009.

---

Binding, Karl: Lehrbuch des Gemeinen Deutschen Strafrechts, Besonderer Teil, Band I, Leipzig 1902 (zitiert: Binding, Lehrbuch).

---

Binding, Karl: Die Ehre und ihre Verletzbarkeit, Leipzig 1909 (zitiert: Binding, Ehre).

---

Binding, Karl: Die Normen und ihre Übertretung, Band 1, 4. Auflage, Leipzig 1922 (zitiert: Binding, Die Normen).

---

Blei, Hermann: Strafrecht II. Besonderer Teil, 12. Auflage, München 1983.

---

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007.

---

Bott, Karl: Zur Lehre von den Religionsvergehen. Mit besonderer Berücksichtigung von § 166 des Reichs-Strafgesetzbuchs, Tübingen 1890.

---

Bruns, Viktor: Die Religionsvergehen im künftigen deutschen Strafrecht unter Zugrundelegung des Entwurfs von 1927, Breslau 1932.

---

Bubnoff, Eckhart von: § 130, in: Jähnke, Burkhard/ Laufhütte, Heinrich/ Odersky, Walter (Hrsg.), Leipziger Kommentar, Berlin, Stand 1.8.1995 (zitiert: Bubnoff, LK).

---

Budich, Martin: Gotteslästerung. Vom Ausschneiden der Zunge bis zur Selbstzensur - Zur Geschichte eines „Frevels“, in: Carla und Paul Reinsdorf (Hrsg.), Zensur im Namen des Herrn. Zur Anatomie des Gotteslästerungsparagraphen, Aschaffenburg 1997.

---

Bührer von Schaffhausen, Dora: Der strafrechtliche Schutz der Glaubens- und Kultusfreiheit (Art. 261 StGB), Solothurn 1943.

---

Burghard, Klaus: Die Religionsdelikte der §§ 166, 167 StGB und ihre Novellierung durch das erste Gesetz zur Reform des Strafrechts vom 30. Juni 1969, Köln 1971.

---

Busch, Tim: Die deutsche Strafrechtsreform. Ein Rückblick auf die sechs Reformen des Deutschen Strafrechts (1969 - 1998), Baden-Baden 2005.

---

---

Byloff, Fritz: Das Verbrechen der Zauberei. Ein Beitrag zur Geschichte der Strafrechtspflege in Steiermark, Graz 1902.

---

Campenhausen, Axel Freiherr von: Der heutige Verfassungsstaat und die Religion, in: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Erster Band, 2. Auflage, Berlin 1994, S. 47.

---

Campenhausen, Axel Freiherr von/ de Wall, Heinrich: Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa, München 2006.

---

Davie, Grace: The Sociology of Religion, Los Angeles u. a. 2007.

---

Degenhart, Christoph: Art. 103 GG, in: Sachs, Michael (Hrsg.): Grundgesetz. Kommentar, 5. Auflage, München 2009.

---

Delmas, Clémence: Das Kopftuchverbot in Frankreich. Ein Streit um die Definition von Laizität, Republik und Frauenemanzipation, Frankfurt/ M. u. a. 2006.

---

Demmerling, Christoph/ Landweer, Hilge: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Weimar 2007.

---

Deppenheuer, Otto: Finanzierung und Organisation der kirchlichen Krankenhäuser, in: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland. Zweiter Band, 2. Auflage, Berlin 1995, S. 757.

---

Diestel, Theodor: Die religiösen Delicte im israelitischen Strafrecht, in: Jahrbücher für protestantische Theologie, Leipzig 1897.

---

Dietlein, Johannes: Die Lehre von den grundrechtlichen Schutzpflichten, 2. Auflage, Berlin 2005.

---

Di Fabio, Udo: Säkularität und Neutralität, in: Kemper, Peter u. a. (Hrsg.): Wozu Gott? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt, Frankfurt/ M. und Leipzig 2009, S. 237.

---

Dippel, Karl-Hans: § 166, in: Jähnke, Burkhard/ Laufhütte, Heinrich/ Odersky, Walter (Hrsg.), Strafgesetzbuch. Leipziger Kommentar, 12. Auflage, Band 6, Berlin 2010.

---

Dürig, Günter: Art. 1 GG, in: Maunz, Theodor/ Dürig, Günter (Hrsg.), Grundgesetz. Kommentar, Stand Juni 1998 (zitiert: Dürig, Maunz/ Dürig).

---

Engelen, Eva-Maria: Gefühle, Stuttgart 2007.

---

Engisch, Karl: Bemerkungen über Normativität und Faktizität im Ehrbegriff, in: Warda, Günter (Hrsg.): Festschrift für Richard Lange zum 70. Geburtstag, Berlin 1976.

---

Erbe, Michael: Deutsche Geschichte 1713 – 1790. Dualismus und aufgeklärter Absolutismus, Stuttgart u. a. 1985.

---

---

Eser, Albin: Strafrechtlicher Schutz des religiösen Friedens, in: Friesenhahn, Ernst/ Scheuner, Ulrich (Hrsg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Zweiter Band, Berlin 1975.

---

Ettinger, Ignaz: Zur Lehre von den Religionsvergehen, Strafrechtliche Abhandlungen Nr. 203, Breslau 1919.

---

Feder, Ernst: Die Religionsvergehen im deutschen Strafgesetzentwurf, in: Festschrift Franz von Liszt zum 60. Geburtstag, Berlin 1911, S. 54.

---

Felling, Albert/ Peters, Jan/ Schreuder, Osmund: Religion im Vergleich: Bundesrepublik Deutschland und Niederlande, Frankfurt/M. u. a. 1987.

---

Feuerbach, Johann Anselm: Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden Peinlichen Rechts, Gießen 1801.

---

Finster, Barbara: Bilderverbot, in: Elger, Ralf/ Friederike Stolleis (Hg.): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte - Alltag - Kultur. München 2001.

---

Fischer, Thomas: Öffentlicher Friede und Gedankenäußerung. Grundlagen und Entwicklung des Rechtsguts „öffentlicher Friede“, insbesondere in den §§ 126, 130, 140 Nr. 2, 166 StGB, Würzburg 1986 (zitiert: Fischer, Grundlagen).

---

Fischer, Thomas: Die Eignung, den öffentlichen Frieden zu stören - Zur Beseitigung eines „restriktiven“ Phantoms, NStZ 8 (1988), S. 159 (zitiert: Fischer, Friede).

---

Fischer, Thomas: Strafgesetzbuch, 57. Auflage, München 2010 (zitiert: Fischer, §).

---

Forrer, Dietrich: Der Einfluss von Naturrecht und Aufklärung auf die Bestrafung der Gotteslästerung, Zürich 1973.

---

Forst, Rainer: Toleranz und Anerkennung, in: Augustin, Christian/ Wienand, Johannes/ Winkler, Christiane (Hrsg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, Wiesbaden 2006, S. 78.

---

Frisch, Wolfgang: An den Grenzen des Strafrechts, in: Küper, Wilfried/ Welp, Jürgen (Hrsg.), Beiträge zur Rechtswissenschaft. Festschrift für Walter Stree und Johann Wessels zum 70. Geburtstag, Heidelberg 1993, S. 69.

---

Fritsch, Matthias J.: Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen, Hamburg 2004.

---

Fuld, Ludwig: Die Gotteslästerung und das Strafgesetzbuch, GA 39 (ca. 1891), S. 142.

---

Gill, Robin: Churchgoing and Christian Ethics, Cambridge 1999.

---

Glaser, Fritz: Die Religionsdelikte nach dem Vorentwurf und nach dem Gegenentwurf zu einem deutschen Strafgesetzbuch, ZStW 42 (1921) S. 825.

---

Globig, Hans Ernst/ Huster, Johann Georg: Abhandlung von der Criminal-Gesetzgebung, Nachdruck der Auflage Zürich 1783, Frankfurt/ M. 1969.

---

---

Gössel, Karl Heinz: Der Schutz der Ehre, in: Duttge, Gunnar/ Geilen, Gerd/ Meyer-Goßner, Lutz/ Warda, Günter (Hrsg.), Gedächtnisschrift für Ellen Schlüchter, Köln u. a. 2002, S. 295.

---

Grolmann, Karl: Grundsätze der Kriminalrechtswissenschaft nebst einer systematischen Darstellung des Geistes der deutschen Kriminalgesetze, Nachdruck der Auflage Gießen 1798, Glashütten im Taunus 1970.

---

Grom, Bernhard: Religionspsychologie, München 2007.

---

Hamm, O.: Zur Strafbestimmung des § 166 StGB wegen Beschimpfung einer Religionsgesellschaft, DJZ 10 (1905) S. 273.

---

Hansen, Joseph: Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung, Aalen 1964.

---

Harding, Stephen/ Phillip, David/ Fogarty, Michael: Contrasting Values in Western Europe. Unity, Diversity and Change, Basingstoke 1986.

---

Hardwig, Werner: Die Behandlung der Vergehen, die sich auf die Religion beziehen, in einem künftigen deutschen Strafrecht, GA 10 (1962), S. 257.

---

Hassemer, Winfried: Religionsdelikte in der säkularisierten Rechtsordnung, in: Vallauri, Luigi/ Dilcher, Gerhard (Hrsg.), Christentum, Säkularisation und modernes Strafrecht, Mailand 1981, S. 1309.

---

Häusermann, Daniel Markus: Grenzen des materiellen Gefühlsschutzes (Art. 261 StGB) - prozedurales Recht als Alternative, AjP 2007, S. 31.

---

Heckel, Martin: Die religionsrechtliche Parität, in: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland. Erster Band, 2. Auflage, Berlin 1994, S. 589.

---

Hein, Max (Hrsg.) : Briefe Friedrichs des Großen, Zweiter Band, Berlin 1914.

---

Henke, Eduard: Handbuch des Kriminalrechts und der Kriminalpolitik, Dritter Theil, Berlin u.a. 1830.

---

Henkel, Heinrich: Strafrecht und Religionsschutz, ZStW 51 (1931), S. 916.

---

Hepp, Über den Einfluss des Gesichtspunkts auf die Beurteilung verbrecherischer Handlungen mit besonderer Rücksicht auf das Verbrechen der Entführung, Neues Archiv des Criminalrechts, 1834, S. 332.

---

Herdegen, Matthias: Vor § 185, in: Jeschek, Hans-Heinrich/ Ruß, Wolfgang/ Willms, Günter (Hrsg.), Strafgesetzbuch. Leipziger Kommentar, 10. Auflage, Bd. 5, Berlin 1989 (zitiert: Herdegen, LK 10. Auflage, Vor § 185).

---

Herdegen, Matthias: Art. 1 GG, in: Maunz, Theodor/ Dürig, Günter (Hrsg.), Grundgesetz. Kommentar, Stand Februar 2005 (zitiert: Herdegen, Maunz/ Dürig).

---

---

Herz, Eduard: Voltaire und die französische Strafrechtspflege im achtzehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des Aufklärungszeitalters, Nachdruck der Auflage Stuttgart 1887, Aalen 1972.

---

Herzog, Felix: § 166, in: Kindhäuser/ Neumann/ Paeffgen, Nomos-Kommentar zum StGB, 2. Auflage, Baden-Baden 2005.

---

Hienstorfer, Albert: Der Schutz des religiösen Friedens, Eine Vergleichende Darstellung der Behandlung der Religionsdelikte im R.St.G.B. und in den Entwürfen 1925 und 1927, Coburg 1928.

---

Hirsch, Hans Joachim: Ehre und Beleidigung. Grundfragen des strafrechtlichen Ehrenschatzes, Karlsruhe, 1967.

---

His, Rudolf: Das Strafrecht des deutschen Mittelalters, Teil 2, Die einzelnen Verbrechen, Aalen 1964.

---

Herdegen, Gerhard: Vor § 185, in: Jeschek, Hans-Heinrich/ Ruß, Wolfgang/ Willms, Günter (Hrsg.), Leipziger Kommentar, 10. Auflage, Berlin u.a. 1988.

---

Höffe, Otfried: Toleranz in Zeiten interkultureller Konflikte, in: Augustin, Christian/ Wienand, Johannes/ Winkler, Christiane (Hrsg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, Wiesbaden 2006, S. 84.

---

Hoffmann, Hasso: Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353.

---

Höfling, Wolfram: Art. 1 GG, in: Sachs, Michael (Hrsg.): Grundgesetz. Kommentar, 5. Auflage, München 2009.

---

Holstein, Gerhard: Die Religionsvergehen im Strafgesetzbuch, Kiel 1966.

---

Hollerbach, Alexander: Theologische Fakultäten und staatliche Pädagogische Hochschulen, in: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Zweiter Band, 2. Auflage, Berlin 1995, S. 549.

---

Honneth, Axel: Die verletzte Ehre – zur Alltagsform moralischer Erfahrungen, in: Lüdke, Martin/ Schmidt, Delf (Hrsg.), Literaturmagazin 16. Literatur, Macht, Moral, Reinbek bei Hamburg 1985, S. 84.

---

Hörnle, Tatjana: Grob anstößiges Verhalten. Strafrechtlicher Schutz von Moral, Gefühlen und Tabus, Frankfurt/M. 2005 (zitiert: Hörnle, Verhalten).

---

Hörnle, Tatjana: § 166, in: Joecks, Wolfgang/ Miesbach, Klaus (Hrsg.), Münchener Kommentar zum Strafgesetzbuch Bd. 2/2, München 2002 (zitiert: Hörnle, MüKo, § 166).

---

Huster, Stefan: Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation des Staates, Tübingen 2002.

---

Hüttemann, Renate: Gotteslästerung und Beschimpfung religiöser Gemeinschaften, ihrer Einrichtungen und Gebräuche im geltenden und kommenden Recht, Marburg 1964.

---

---

Ignor, Alexander: Der Straftatbestand der Beleidigung. Zu den Problemen des § 185 Strafgesetzbuch im Hinblick auf das Bestimmtheitsgebot des § 103 Absatz 2 GG, Baden-Baden 1995.

---

Isensee, Josef: Grundrecht auf Ehre, in: Ziemke, Burkhardt/ Langheid, Theo/ Wilms, Heinrich/ Haverkate, Jörg (Hrsg.), Staatsphilosophie und Rechtspolitik. Festschrift für Martin Kriele zum 65. Geburtstag, München 1997, S. 5 (zitiert: Isensee, Grundrecht).

---

Isensee, Josef: Die karitative Betätigung der Kirchen und der Verfassungsstaat, in: List, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland. Zweiter Band, 2. Auflage, Berlin 1995, S. 665 (zitiert: Isensee, Caritas).

---

Jakobs, Günther: Kriminalisierung im Vorfeld einer Rechtsgutsverletzung, ZStW 97 (1985), S. 751 (zitiert; Jakobs, Kriminalisierung).

---

Jakobs, Günter: Die Aufgaben des strafrechtlichen Ehrschutzes, in: Vogler, Theo (Hrsg.), Festschrift für Hans-Heinrich Jescheck zum 70. Geburtstag, Berlin 1985, S. 627 (zitiert: Jakobs, Ehrschutz).

---

Jarcke, Karl Ernst: Handbuch des gemeinen deutschen Strafrechts mit Rücksicht auf die Bestimmungen der preußischen, österreichischen, baierischen und französischen Strafgesetzgebung, Band II, Berlin 1828.

---

Jarras, Hans: Art. 1 GG, in: Jarras, Hans/ Pieroth, Bodo, Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar, 10. Auflage, München 2009.

---

Jauck, Gustav: Über strafrechtlichen Schutz des religiösen Empfindens, ZStW 24 (1904), S. 349.

---

Jeremias, Johannes: Moses und Hammurabi, Leipzig 1903.

---

Jonker, Gerdien: From Foreign Workers to Sleepers: The Churches, the State and Germany's Discovery of its Muslim Population, in: Cesari, Jocelyne/ McLoughlin, Sean (Hrsg.), European Muslims and the Secular State, Ashgate 2006, S. 113.

---

Kahl, Wilhelm: Religionsvergehen, in: Vergleichende Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechts, Berlin 1906 (zitiert: Kahl, Religionsvergehen).

---

Kahl, Wilhelm: Störung des religiösen Friedens und der Totenruhe, in: Festschrift für Heinrich Brunner, München und Leipzig 1914, S. 231 (zitiert: Kahl, Religiöser Friede).

---

Kahl, Wilhelm/ Lilienthal, Karl von/ Liszt, Franz von/ Goldschmidt, James: Gegenentwurf zum Vorentwurf zu einem deutschen Strafgesetzbuch, Berlin 1911.

---

Kämper, Burkhard: Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft, in: List, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland. Zweiter Band, 2. Auflage, Berlin 1995, S. 831.

---

---

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Auflage, Riga 1786, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Theorie- und Werkausgabe Immanuel Kant. Werke in zwölf Bänden, Band VII, Frankfurt 1968.

---

Kargl, Walter: Rechtsextremistische Parolen als Volksverhetzung, Jura 23 (2001), S. 176 (zitiert: Kargl, Volksverhetzung).

---

Kargl, Walter: Beleidigung und Retorsion. Zur Unterscheidung von Freiheitsverletzung und Vorteilswahrung bei den Ehrdelikten, in: Zaczyk, Rainer/ Köhler, Michael/ Kahlo, Michael (Hrsg.): Festschrift für E.A. Wolff zum 70. Geburtstag, Berlin u.a. 1998, S. 189 (zitiert: Kargl, Beleidigung).

---

Kesel, Günther: Die Religionsdelikte und ihre Behandlung im künftigen Strafrecht, München 1968.

---

Kiehl, Walter-Hermann: Strafrechtliche Toleranz wechselseitiger Ehrverletzungen. Zur ratio legis der §§ 199, 233 Strafgesetzbuch, Frankfurt/ M. u.a. 1986.

---

Kienitz, von R.: Der Religionsparagraph, in: Preußische Jahrbücher 140 (1910), S. 65.

---

Kiewitz, Rainer: Die Strafbarkeit der Gotteslästerung nach § 166 und den Entwürfen zu einem StGB, Viechtach 1969.

---

Kirchhof, Paul: Die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Erster Band, 2. Auflage, Berlin 1994, S. 651.

---

Klee, R.: Religion und Strafrecht, DStR 5 (1938), S. 145.

---

Klein, Ernst: Grundsätze des gemeinen deutschen und preußischen peinlichen Rechts, Halle 1796.

---

Knittel, Eberhard: Ansehen und Geltungsbewußtsein, Kassel 1985.

---

Knoblauch, Hubert: Religionssoziologie, Berlin u.a. 1999.

---

Knonau, von Gerold Meyer: Der Canton Zürich. Historisch, geographisch, statistisch geschildert von den älteren Zeiten bis auf die Gegenwart, Band II, St. Gallen u.a. 1864.

---

Köcher, Renate: Religiös in einer säkularisierten Welt, in: Noelle-Neumann, Elisabeth/ Köcher, Renate, Die Verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern, Stuttgart 1987, S. 164.

---

Kohler, Josef: Studien aus dem Strafrecht I, Mannheim 1890 (zitiert: Kohler, Studien).

---

Kohler, Josef: Ehre und Beleidigung, GA 47 (1900), S. 1 (zitiert: Kohler, Ehre).

---

Kohlrausch, Eduard: Die Beschimpfung von Religionsgesellschaften, Tübingen 1908.

---

---

Kokott, Juliane: Art 4 GG in: Sachs, Michael (Hrsg.): Grundgesetz. Kommentar, 5. Auflage, München 2009.

---

Krauß, Matthias: § 130 StGB, in: Laufhütte, Heinrich/ Rissing-van Saan, Ruth/ Tiedemann, Klaus (Hrsg.): Strafgesetzbuch. Leipziger Kommentar, Fünfter Band, 12. Auflage, Berlin 2009.

---

Kremer, Bernd Mathias: Denkmalschutz und Denkmalpflege im Bereich der Kirchen, in: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Zweiter Band, 2. Auflage, Berlin 1995, S. 77.

---

Krüger, Herbert: Allgemeine Staatslehre, Stuttgart 1966.

---

Kube, Hanno: Ehrenschaft im Verfassungsrecht des Frühkonstitutionalismus und im Grundgesetz, AöR 125 (2000), S. 341.

---

Kubiciel, Michael/ Winter, Thomas: Strafbarkeitsinseln und Globalisierungsfluten – Ein Plädoyer für die Abschaffung des strafrechtlichen Ehrenschaftes, ZStW 113 (2001), S. 305.

---

Kühl, Kristian: § 130 StGB, in: Kühl, Kristian/ Lackner, Karl: Strafgesetzbuch. Kommentar, 26. Auflage, München 2007.

---

Ladeur, Karl-Heinz/ Augsberg, Ingo: Toleranz – Religion – Recht. Die Herausforderung des „neutralen“ Staates durch neue Formen der Religiosität in der postmodernen Gesellschaft, Tübingen 2007.

---

Laufhütte, Heinrich: Das vierzehnte Strafrechtsänderungsgesetz, MDR 1976, S. 441 ff.

---

Lenckner, Theodor: Vor § 166, in: Schönke, Adolf/ Schröder, Horst u.a. (Hrsg.), Strafgesetzbuch, 27. Auflage, München 2006 (zitiert: Lenckner, Schönke/ Schröder, Vor §§ 166).

---

Lenckner, Theodor/ Sternberg-Lieben, Detlef: § 130, in: Schönke, Adolf/ Schröder, Horst (Hrsg.), Strafgesetzbuch. Kommentar, 27. Auflage, München 2006 (zitiert: Lenckner/ Sternberg-Lieben, Schönke/ Schröder).

---

Liepmann, Otto: Einfache Beleidigung: Ehre und Ehrangriff, in: Brinkmeyer, Karl/ van Calker, Fritz/ Frank, Reinhard/ von Hippel, Robert/ Kahl, Wilhelm/ von Lilienthal, Karl/ von Liszt, Franz/ Wach, Rudolf (Hrsg.), Vergleichende Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechts. Besonderer Teil IV. Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit. Beleidigung. Personenstandsdelikte, Berlin 1906, S. 8.

---

Link, Christoph: Religionsunterricht, in: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Zweiter Band, 2. Auflage, Berlin 1995, S. 439.

---



---

Liszt, Franz von: Lehrbuch des Deutschen Strafrechts, 22. Auflage, Berlin u.a. 1919.

---

Lohse, Volker: „Türken ist der Zutritt verboten“ - Volksverhetzung durch Zugangsverweigerung, NJW 38 (1985), S. 1677.

---

Lüderssen, Klaus: Ein neuer § 166 StGB?, in: Festschrift für Stefan Trechsel zum 65. Geburtstag, Zürich u.a. 2002.

---

Lüken, Erhard-Josef: Der Nationalsozialismus und das neue Strafrecht. Ein Beitrag zur Strafrechtsgeschichte, Göttingen 1988.

---

Maihofer, Werner: Die Gotteslästerung, in: Reinisch, Leonhard (Hrsg.), Die deutsche Strafrechtsreform, München 1967.

---

Maiwald, Manfred: Zur Beleidigung der Bundeswehr und ihrer Soldaten, JR 1989, S. 485.

---

Manck, Hans-Günter: Die evangelisch-theologische Diskussion um die Strafbarkeit von Gotteslästerung und Kirchenbeschimpfung in juristischer Sicht, Marburg 1966.

---

Marré, Heiner: Das kirchliche Besteuerungsrecht, in: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Zweiter Band, 2. Auflage, Berlin 1995, S. 1101.

---

Martin, Christoph: Lehrbuch des Teutschen gemeinen Criminal-Rechts mit besonderer Rücksicht auf das im Jahre 1813 publizierte Strafgesetzbuch für das Königreich Baiern, Heidelberg 1829.

---

Marxen, Klaus: Die rechtsphilosophische Begründung der Straftatlehre im Nationalsozialismus. Zur Frage der Kontinuität strafwissenschaftlichen Denkens, ARSP 1983 Beiheft 18.

---

Merkel, Adolf: Lehrbuch des Deutschen Strafrechts, Stuttgart 1889.

---

Meulemann, Heiner: Säkularisierung und Werte. Eine Systematische Übersicht über Ergebnisse aus Bevölkerungsumfragen in westeuropäischen Gesellschaften, in: Bernhard Schäfers (Hrsg.), Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa: Verhandlungen des 26. Deutschen Soziologentages in Düsseldorf 1992, Frankfurt/M. u.a. 1993.

---

Meves: Das Reichsstrafgesetzbuch in seinem Verhältnis zur Religion, Der Gerichtssaal 1875, S. 321 ff..

---

Misch, Ludwig: Der strafrechtliche Schutz der Gefühle, Breslau 1911.

---

Mittermaier, Anton: Anmerkungen, in: Feuerbach, Johann Anselm: Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden Peinlichen Rechts, Gießen 1801.

---

Moser, Adolf: Religion und Strafrecht, insbesondere die Gotteslästerung, in: Lilienthal, Karl v.(Hrsg.), Strafrechtliche Abhandlungen, Heft 10, Breslau 1909.

---

---

Müller-Dietz, Heinz: Instrumentelle vs. Sozialethische Funktionen des Strafrechts - am Beispiel der Pönalisierung von Verhaltensweisen, in: Phillips, Lothar/ Scholler, Heinrich (Hrsg.), *Jenseits des Funktionalismus*. Arthur Kaufmann zum 65. Geburtstag, Heidelberg 1989.

---

Nevitte, Neil/ Cochrane, Christopher: Individualization in Europe and America. Connecting Religious and Moral Values, in: Esmer, Yilmaz/ Petterson; Thorleif (Hrsg.), *Measuring and Mapping Cultures: 25 Years of Comparative Value Surveys*, Leiden u.a. 2007.

---

Nipperdey, H. C.: Die Würde des Menschen, in: *Die Grundrechte 1954 Band 2*, S. 1 – 50 (zitiert; Nipperdey, Würde).

---

Nipperdey, Thomas: *Deutsche Geschichte 1800 – 1866. Bürgerwelt und starker Staat*, 4. Auflage, München 1987 (zitiert: Nipperdey, Geschichte).

---

Osterloh, Lerke: Art. 3 GG, in: Sachs, Michael (Hrsg.): *Grundgesetz. Kommentar*, 5. Auflage, München 2009.

---

Ott, Sieghart: *Christliche Aspekte unserer Rechtsordnung*, Berlin 1968.

---

Otto, Harro: Persönlichkeitsschutz durch strafrechtlichen Schutz der Ehre, in: Evers, Hans/ Friauf, Karl/ Hanack, Ernst/ Reinhard, Rudolf (Hrsg.), *Persönlichkeit in der Demokratie. Festschrift für Erich Schwinge*, Köln u.a. 1973, S. 71.

---

Papier, Hans-Jürgen: Toleranz als Rechtsprinzip, in: *Festschrift für Peter Raue*, München 2006.

---

Pawlik, Michael: Die Strafbarkeit der Gotteslästerung, in: Isensee, Josef (Hrsg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen*, Berlin 2007 (zitiert: Gotteslästerung).

---

Pawlik, Michael: Der Strafgrund der Bekenntnisbeschimpfung, in: Hettinger, Michael u.a. (Hrsg.): *Festschrift für Wilfried Küper zum 70. Geburtstag*, Heidelberg 2007, S. 411 (zitiert: Pawlik, Bekenntnisbeschimpfung).

---

Perger, Werner: Wenn der Wahnsinn waltet. Der niederländische Rechtspopulist Geert Wilders warnt vor einem moslemischen „Tsunami“ in Europa – und sät damit Hass und Zwietracht, *Die Zeit online* vom 21. Januar 2008.

---

Pico della Mirandola, Giovanni: Über die Würde des Menschen, 1486, aus dem Neulateinischen übertragen von Herbert Werner Rüssel, Zürich 1988.

---

Pieroth, Bodo: Art. 103 GG, in: Jarras, Hans/ Pieroth, Bodo: *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar*, 10. Auflage, München 2009.

---

Pirson, Dietrich: Die geschichtlichen Wurzeln des deutschen Staatskirchenrechts, in: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Erster Band*, 2. Auflage, Berlin 1994, S. 3.

---

Plath, Heinrich: *Gesetz und Recht im alten China nach chinesischen Quellen*, München 1866.

---

---

Preuschen, von: Beiträge zu dem Verbrechen der Blasphemie, durch Rechtsfälle erläutert, Archiv des Criminalrechts 1841 S. 292 ff..

---

Quistorp, Johann Christian: Ausführlicher Entwurf zu einem Gesetzbuch in peinlichen und Strafsachen, Rostock u.a. 1782.

---

Raab, Heribert: Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus, in: Jedin, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Band Fünf. Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung, Freiburg u. a. 1970, S. 508.

---

Reichel, Hans: Der Leipziger Tolstojprozess in seiner Bedeutung für die Judikatur zum § 166 Punkt II des Reichsstrafgesetzbuches, Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht Band 13 (1903), S. 104 ff..

---

Renzikowski, Joachim: Toleranz und die Grenzen des Strafrechts, in: Gedächtnisschrift für Dieter Meurer, Berlin 2002.

---

Robbers, Gerhard: Recht, Religion und Toleranz, in: Augustin; Christian/ Wienand, Johannes/ Winkler, Christiane (Hrsg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, Wiesbaden 2006.

---

Rohland, von Woldemar: Historische Wandlungen der Religionsverbrechen, in: Festschrift der Albrecht-Ludwigs-Universität in Freiburg zum 50jährigen Jubiläum seiner Königlichen Hoheit des Grossherzogs Friedrich, Freiburg 1902.

---

Roßhirt, Konrad Franz: Lehrbuch des Kriminalrechts nach den Quellen des gemeinen deutschen Rechts und mit besonderer Rücksicht auf die Darstellung des römischen Kriminalrechts, Heidelberg 1821.

---

Rousseau, Jean-Jacques : Briefe vom Berge. Jean-Jacques Rousseau. Schriften, Band 2, Hrsg.: Henning Ritter, München u.a. 1978.

---

Rudolphi, Hans-Joachim: Notwendigkeit und Grenzen einer Vorverlagerung des Strafrechtsschutzes im Kampf gegen den Terrorismus, ZRP 1979, S. 214 ff..

---

Rudolphi, Hans-Joachim/ Rogall, Klaus: § 166, in: Rudolphi, Hans-Joachim u.a., Systematischer Kommentar zum Strafgesetzbuch, 7. Auflage, Bonn u.a. 2006 (zitiert: Rudolphi/ Rogall, SK-StGB).

---

Rüfner, Wolfgang: Individualrechtliche Aspekte des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts. Die besondere Loyalitätspflicht im kirchlichen Dienst, in: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland. Zweiter Band, 2. Auflage, Berlin 1995, S. 901.

---

Rühl, Ulli: Die Semantik der Ehre im Rechtsdiskurs, Kritische Justiz 35 (2002), S. 197.

---

Sachs, Michael: Grundgesetz Kommentar, 5. Auflage, München 2009.

---

---

Sauer, Wilhelm: Die Ehre und ihre Verletzbarkeit, Kritische Untersuchungen über Tatbestand und Rechtswidrigkeit der Beleidigung mit besonderer Rücksicht auf die deutsche Strafrechtsreform, Berlin 1915.

---

Schedel, Gunnar: Der öffentliche und der herrschende Friede. Der Gotteslästerungsparagraph als Instrument der politischen Zensur, in: Clara und Paul Reinsdorf (Hrsg.), Zensur im Namen des Herrn. Zur Anatomie des Gotteslästerungsparagraphen, Aschaffenburg 1997.

---

Schilling, Werner: Gotteslästerung strafbar?, München 1966.

---

Schlitt, Clemens: Die Religionsvergehen, insbesondere die Gotteslästerung und die Beschimpfung von Religionsgesellschaften im Entwurf eines Allgemeinen deutschen Strafgesetzbuches von 1927 im Vergleich mit dem geltenden Recht, Bonn 1928.

---

Schlötzer, Christiane: Gelenkte Proteste. Ein Sturm der Empörung, gezielt entfesselt, Süddeutsche Zeitung vom 3. Februar 2006.

---

Schmitz, Heribert: Straftaten gegen Religion und Weltanschauung. §§ 166 - 168 StGB, Köln 1982 (zitiert: Schmitz, Straftaten).

---

Schmitz, Hermann: Der Leib, der Raum und die Gefühle, Bielefeld 2007 (zitiert: Schmitz, Gefühle).

---

Schößler, Frank: Anerkennung und Beleidigung. Rechtsgut und Strafzweck des § 185 StGB, Frankfurt/ M. 1997.

---

Schubert, Werner: Einleitung, in: Schubert, Werner/ Regge, Jürgen/ Rieß, Peter/ Schmid, Werner (Hrsg.), Quellen zur Reform des Straf- und Strafprozessrechts, Abt. II, Bd. 1, Teil 1, Berlin 1988, S. IX.

---

Schümer, Dirk: Theo van Gogh. Am Schlachtermesser klebte das Bekennerschreiben, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. 11.2004.

---

Schütze, Theodor Reinhold: Lehrbuch des Deutschen Strafrechts auf Grund des Reichsstrafgesetzbuches, Leipzig 1871.

---

Schwander, Vital: Von den Religionsdelikten. Begriff, System, Rechtsgüter, Glaubensdelikte, Freiburg/ Schweiz 1955.

---

Segall, Josef: Geschichte und Strafrecht der Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548 und 1577, Strafrechtliche Abhandlungen Nr. 183, Breslau 1914.

---

Seim, Roland: Kirche - Kunst - Kontrolle. Eine unheilige Trinität, in: Clara und Paul Reinsdorf (Hrsg.), Zensur im Namen des Herrn. Zur Anatomie des Gotteslästerungsparagraphen, Aschaffenburg 1997.

---

Sloterdijk, Peter: Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt/ M. u.a. 2007.

---

---

Spinellis, Dionysios: Das Rechtsgut der Ehre. Eine Zusammenfassung, in: Weigend, Thomas/ Küper, Georg (Hrsg.), Festschrift für Hans Joachim Hirsch zum 70. Geburtstag, Berlin, New York 1999, S. 739.

---

Stern, Klaus: Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: Achternberg, Norbert/ Krawietz, Werner/ Wyduckel, Dieter (Hrsg.), Festschrift für Hans-Ulrich Skupin, Berlin 1983, S. 627.

---

Stegbauer, Andreas: Rechtsextremistische Parolen im Lichte des Strafrechts, München 2000.

---

Stratenwerth, Günter: Zum Begriff des „Rechtsguts“, in: Eser, Albin/ Schittenhelm, Ulrike/ Schumann, Heribert (Hrsg.), Festschrift für Theodor Lenckner, München 1998, S. 377.

---

Stree, Walter: Strafrechtsschutz im Vorfeld von Gewalttaten. Das 14. Strafrechtsänderungsgesetz, NJW 1976, S. 1177 ff..

---

Stree, Walter/ Sternberg-Lieben, Detlev: § 80 a StGB, in: Schönke, Adolf/ Schröder, Horst: Strafgesetzbuch. Kommentar, 27. Auflage, München 2006.

---

Streng, Franz: Das Unrecht der Volksverhetzung, in: Festschrift für Karl Lackner zum 70. Geburtstag am 18. Februar 1987, Berlin u.a. 1987.

---

Stumpf, Christoph A.: Bekenntnisschutz im deutschen Strafrecht, GA 2004, S. 104 ff..

---

Tempski, Heinrich von: Die Religionsvergehen. Eine systematische Darstellung aufgrund der §§ 166 und 167 StGB, Berlin 1908.

---

Tenckhoff, Jörg: Die Bedeutung des Ehrbegriffs für die Systematik der Beleidigungstatbestände, Berlin 1974.

---

Thomasius, Christian: Fundamenta Juris Naturae et Gentium, Nachdruck der Auflage Halle 1718, Aalen 1963.

---

Tiedemann, Paul: Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung, Berlin 2007.

---

Tittmann, Carl August: Handbuch der Strafrechtswissenschaft und der deutschen Strafgesetzkunde, 2. Auflage, Halle 1823.

---

Vocelka, Karl: Österreichische Geschichte, München 2005.

---

Vormbaum, Thomas: Einführung in die moderne Strafrechtsgeschichte, 2. Aufl., Heidelberg 2009.

---

Wach, Adolf: Die Beschimpfung von Religionsgesellschaften, Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, Band II., 1892, S. 161 ff..

---

Wächter, Carl Georg: Lehrbuch des römisch-teutschen Strafrechts, Erster Teil, Stuttgart 1825.

---

---

Wahlberg: Handbuch des deutschen Strafrechts, Dritter Band, Die Lehre von den Verbrechenarten, Berlin 1872.

---

Walter, Christian: Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen 2006.

---

Wintrich, Josef: Zur Problematik der Grundrechte, Köln u.a. 1957.

---

Wollheim, Richard: Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle, München 2001.

---

Wolff, Ernst A.: Ehre und Beleidigung. Zugleich eine Buchbesprechung des gleichnamigen Buches von H.J. Hirsch, ZStW 81 (1969), S. 886.

---

Worms, Martin J.: Die Bekenntnisbeschimpfung im Sinne des § 166 Abs. I StGB und die Lehre vom Rechtsgut, Frankfurt/ M., Bern, New York, Nancy 1984.

---

Wrage, Nikolaus: Grenzen der staatlichen Strafgewalt. Überlegungen zu einer Renaissance des materiellen Verbrechensbegriffes, Frankfurt/ M., 2009.

---

Zipf, Heinz: Die Delikte gegen den öffentlichen Frieden im religiös-weltanschaulichen Bereich, NJW 1969, S. 1944 ff..

---

Zöller, Mark A.: Terrorismusstrafrecht. Ein Handbuch, Heidelberg 2009.

---

## MATERIALVERZEICHNIS

### Historische Gesetze:

Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten. Von 1794, Nachdruck Neuwied u. a. 1994.

---

Entwurf eines peinlichen Strafgesetzbuchs für die kurpfalzbaierischen Staaten von Gallus Alois Kleinschrod, Nachdruck Goldbach 2001.

---

Code pénal. Édition conforme a l'édition originale du bulletin des lois. Précédé de l'exposé des motifs par les orateurs du conseil d'état, sur chacune des lois qui composent ce code, avec une table alphabétique des matières, Paris 1810.

---

Strafgesetzbuch für das Königreich Baiern, München 1813.

---

Deutsches Reichsstrafgesetzbuch. Nebst d. bad. Einführungs- u. Vollzugsbestimmungen, d. Polizeistrafgesetzbuche, d. Forst-, Zoll-, Post- u. anderen auf d. Strafrecht bezügl. Reichs- u. Landes-Gesetzen. Zum prakt. Gebrauche. u. mit kurzen Anm., Verweisungen u. Kompetenz-Bezeichnungen vers., Mannheim 1872.

---

## **Gesetzesentwürfe und Begründungen der Strafrechtsreform:**

Vorentwurf zu einem deutschen Strafgesetzbuch, Bd. I, Berlin 1909.

---

Gegenentwurf zum Vorentwurf eines deutschen Strafgesetzbuches, Berlin 1911 (Kahl, Wilhelm/ Lilienthal, Karl von/ Liszt, Franz von/ Goldschmidt, James)

---

Entwurf der Strafrechtskommission („Kommissionsentwurf“), 1913, in: Schubert, Werner (Hrsg.), Entwürfe der Strafrechtskommission zu einem Deutschen Strafgesetzbuch und zu einem Einführungsgesetz (1911 – 1914), Frankfurt/ M. 1990, S. 249.

---

Entwurf von 1919, in: Schubert, Werner/ Regge, Jürgen/ Rieß, Peter/ Schmid, Werner (Hrsg.), Quellen zur Reform des Straf- und Strafprozessrechts, Abt. I, Bd. 1, Teil 1, Berlin 1995, S. 5.

---

Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches, 1922 („Entwurf Radbruch“), in: Schubert, Werner/ Regge, Jürgen/ Rieß, Peter/ Schmid, Werner (Hrsg.), Quellen zur Reform des Straf- und Strafprozessrechts, Abt. I, Bd. 1, Teil 1, Berlin 1995, S. 145.

---

Amtlicher Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches nebst Begründung („Reichsratsvorlage“), 1925, in: Schubert, Werner/ Regge, Jürgen/ Rieß, Peter/ Schmid, Werner (Hrsg.), Quellen zur Reform des Straf- und Strafprozessrechts, Abt. I, Bd. 1, Teil 1, Berlin 1995, S. 199.

---

Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs (Reichstagsvorlage), 1927, in: Schubert, Werner/ Regge, Jürgen/ Rieß, Peter/ Schmid, Werner (Hrsg.), Quellen zur Reform des Straf- und Strafprozessrechts, Abt. I, Bd. 1, Teil 1, Berlin 1995, S. 437.

---

Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs, Berlin 1930 („Entwurf Kahl“)

---

Entwurf eines Allgemeinen Strafgesetzbuchs, 1933 („Referentenentwurf“), in: Schubert, Werner/ Regge, Jürgen/ Rieß, Peter/ Schmid, Werner (Hrsg.), Quellen zur Reform des Straf- und Strafprozessrechts, Abt. II, Bd. 1, Teil 1, Berlin 1988, S. 1.

---

Entwurf eines Deutschen Strafgesetzbuchs, Dezember 1936, in: Schubert, Werner/ Regge, Jürgen/ Rieß, Peter/ Schmid, Werner (Hrsg.), Quellen zur Reform des Straf- und Strafprozessrechts, Abt. II, Bd. 1, Teil 1, Berlin 1988, S. 409.

---

Begründung zum Entwurf eines Deutschen Strafgesetzbuchs (Dezember 1936), in: Schubert, Werner/ Regge, Jürgen/ Rieß, Peter/ Schmid, Werner (Hrsg.), Quellen zur Reform des Straf- und Strafprozessrechts, Abt. II, Bd. 1, Teil 2, Berlin 1990, S. 1.

---

---

Entwurf eines Strafgesetzbuchs. E 1962 (mit Begründung) - Bundestagsvorlage - , Bonn 1962.

---

Alternativentwurf eines Strafgesetzbuches, Bände I – V, (Baumann, Jürgen u.a.), Tübingen 1966 – 1977.

---

### **Gesetzesvorlagen**

Gesetzesvorlage des Freistaats Bayern zur Änderung des § 166 StGB, 1986, BT-Drucksache 367/86.

---

Gesetzesvorlage des Freistaats Bayern zur Änderung des § 166 StGB, 1998, BT-Drucksache 460/98.

---



## Bereits erschienen

### Rechtskultur Wissenschaft

Band 1; Martin Löhnig, Die Justiz als Gesetzgeber: Zur Anwendung nationalsozialistischen Rechts in der Nachkriegszeit; 2010; ISBN 978-3-86646-401-8; 29,90 Euro

Band 2; Martin Löhnig (Hrsg.), Zwischenzeit: Rechtsgeschichte der Besatzungsjahre; 2011; ISBN 978-3-86646-403-2; 39,00 Euro

Band 3; Lena Stern, Der Strafgrund der Bekenntnisbeschimpfung; 2011; ISBN 978-3-86646-404-9; 39,00 Euro

Band 4; Ricardo Gómez Rivero, Die Königliche Sanktion der Gesetze in der Verfassung von Cádiz; 2011; ISBN 978-3-86646-405-6; 39,00 Euro

Band 5; Czeguhn/Sánchez Aranda (Hrsg.), Vom Diener des Fürsten zum Diener des Rechts: Zur Stellung des Richters im 19. Jahrhundert; Del servicio al Rey al servicio de la Justicia: el cargo de juez en el siglo decimonónico ; 2011; ISBN 978-3-86646-406-3; 39,00 Euro

### Rechtskultur Dogmatik

Band 1; Florian Weichselgärtner, Das AGG im Sport: Diskriminierungen im Sport; 2011; ISBN 978-3-86646-402-5; 39,90 Euro

### Edition Rechtskultur

Harald Derschka, Rainer Hausmann, Martin Löhnig (Hrsg.); Festschrift für Hans-Wolfgang Strätz zum 70. Geburtstag; 2009; ISBN: 978-3-86646-400-1; 198,00 Euro

## *Leserservice & Bestellungen*

www.Edition-Rechtskultur.de  
eine Reihe der H. Gietl Verlag & Publikationsservice Gmbh, Regenstein  
E-Mail: [info@Edition-Rechtskultur.de](mailto:info@Edition-Rechtskultur.de)  
Fax. 09402/9337 - 24 • Tel. 09402/9337 - 0